This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

D4364 L

LELAND STANFORD JUNIOR UNIVERSITY
ORGANIZED 1891
STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES

Johann von Staupitz

und

die Anfänge der Reformation.

Nach den Quellen dargestellt

von

Dr. Ludwig Keller
K. Archiv-Rath und Staats-Archivar zu Münster.

Leipzig
Verlag von S. Hirzel
1888.

CWM

BR350
S7K3

Vorwort.

Wenn man erwägt, daß während der ersten entscheidenden Jahre der Reformation neben Luther und Melanchthon kein Theologe unter den Reformfreunden größeres Ansehen genossen hat als Staupitz, so muß man sagen, daß die Geschichtschreibung bis jetzt diesem Manne nicht die Beachtung geschenkt hat, die seiner Bedeutung entspricht.

Das Buch, welches hiermit der Oeffentlichkeit übergeben wird, hat nicht bloß den Zweck, die bereits früher untersuchten Beziehungen des Staupitz zu Luther nochmals zu erörtern, sondern es will vor Allem, wie der Titel andeutet, die Stellung des Staupitz in der Entwicklung der großen religiösen Bewegung überhaupt nach verschiedenen Richtungen hin einer erneuten Prüfung unterwerfen. Hierdurch ergab sich die Nothwendigkeit, die Gesammtentwicklung der Reformation eingehender zu berücksichtigen, als eine einfache Monographie über Staupitz es erfordert haben würde.

Es ist eine alte und weit verbreitete Ueberzeugung, daß auch innerhalb der evangelischen Welt ein ununterbrochener Entwicklungsgang und eine geschichtliche Continuität von einer das 16. Jahrhundert weit übersteigenden Dauer vorhanden ist. An diese Ueberlieferung anknüpfend habe ich in früheren

Schriften nachzuweisen versucht, daß es zwar keine „Reformatoren vor der Reformation" gegeben hat, daß aber gleichwohl jene Ueberzeugung, wenn auch in anderem Sinne, als viele Evangelische bis jetzt glauben, eine thatsächliche Unterlage besitzt.[1]) Das vorliegende Buch hat an vielen Stellen Gelegenheit geboten, die frühere Beweisführung in wichtigen Punkten weiter zu führen und zu vervollständigen. Zu den Trägern des geschichtlichen Zusammenhangs, wie ich ihn verstehe, gehört nämlich neben manchen Anderen auch der Mann, welchen Luther seinen geistigen Vater nannte, Johann von Staupitz. Eine erneute Untersuchung seiner Lebensschicksale und seiner Glaubenslehre mußte daher naturgemäß über den Weg und die Weise, in welcher sich die bezüglichen Entwicklungen vollzogen haben, weitere Aufschlüsse gewähren. Wirklich liefern die Thatsachen, die ich unten vorlegen werde, den Beweis, daß die religiöse Bewegung während der Jahre, in welchen Staupitz neben Luther ihr Wortführer war, in wesentlichen Stücken lediglich als eine neue Entwicklungsphase in der Geschichte der älteren Evangelischen — selbst dieser Name ist längst vor dem 16. Jahrh. als Parteiname verbreitet gewesen — betrachtet werden muß.

Die Literatur, in welcher Staupitz und seine Freunde ihre Ueberzeugungen zusammengefaßt haben, giebt über diese Thatsache ganz unzweideutigen Aufschluß. Wenn — um hier nur eins anzuführen — jene eigenthümliche Stufeneintheilung des christ-

1) Ich brauche wohl nicht zu bemerken, daß ich, wenn ich von einer Continuität evangelischen Glaubens spreche, die Entwicklungen, welche dem 16. Jahrhundert vorhergingen, nicht mit den Ideen der Reformation selbst identisch setze, sondern sie vielmehr als Vorstufen derselben betrachte.

lichen Lebens in die drei Grade des anfangenden, des fortschreitenden und des guten Menschen, welche ein charakteristisches Merkmal der älteren Evangelischen bildet, bei Staupitz und den Staupitzianern in ganz überraschenden Anklängen wiederkehrt, so darf man billig fragen, wie solche und ähnliche Uebereinstimmungen möglich geworden sind.

Man weiß, daß Staupitz seit der Schwenkung, welche Luther in und mit der Begründung der nach seinem Namen genannten Kirche vollzog, sich von dem ehemaligen Schüler und Gesinnungsgenossen zurückgezogen hat, und daß es eine Partei der „Staupitzianer", wie sie uns vor der Entstehung der Lutheraner während der Jahre 1517—1521 entgegentritt, schon seit 1525 nicht mehr gab. Es entsteht nun die Frage, ob nach Staupitz' Tod überhaupt keine Richtung existirt hat, welche seine und seiner Freunde Gedanken fortzupflanzen Willens war; um darüber Aufschluß zu gewinnen schien es mir richtig, die Stellung zu prüfen, welche die verschiedenen Parteien in späterer Zeit zu den Schriften des Staupitz und seiner Freunde eingenommen haben.

Die Ergebnisse dieser Untersuchung habe ich am Schlusse meines Buches vorgelegt. Sie werfen zugleich auf die Stellung verschiedener großer weltlicher und geistlicher Körperschaften zur Reformation, vor Allem auf diejenige der geistlichen Ritterorden sowie der Gilden und Zünfte, ein gewisses Licht.

Wer das Dunkel kennt, welches noch heute die Geschichte der im sechzehnten Jahrhundert unterlegenen Richtungen bedeckt, wird es erklärlich finden, daß die Frage nach dem Schicksal der Staupitzianer nur im Zusammenhang mit den verwandten Bewegungen — man pflegt sie als die Richtungen der Mystik und

des Enthusiasmus zu bezeichnen — gelöst werden konnte, und ich habe die Aufgabe, die daraus erwuchs, um so weniger ablehnen zu dürfen geglaubt, weil ich wahrnahm, daß trotz der Aufklärung, welche die geschichtlichen Untersuchungen seit dem Erscheinen der Werke von C. A. Cornelius (1855 ff.) und Herm. Weingarten (1868) zu Tage gefördert haben, die Verkennung des wahren Charakters jener Bewegung in weiten Kreisen fortdauert. Ich lasse es dahin gestellt sein, wie weit noch heute Parteigegensätze und Parteikämpfe das Urtheil trüben; nachdem ich in der Lage gewesen bin, in eingehenden, fast anderthalb Jahrzehnte hindurch fortgesetzten Studien die Akten zu prüfen, halte ich mich für berechtigt und verpflichtet, den falschen Urtheilen entgegenzutreten, welche in den Religionskämpfen des 16. und 17. Jahrhunderts entstanden sind, die sich aber bis auf die Gegenwart fortgeschleppt haben.

Auch in dem vorliegenden Buche habe ich den Versuch gemacht, eine in sich abgeschlossene Gesammtanschauung der Reformation zur Darstellung zu bringen und dieselbe mit Hülfe von neuem Beweismaterial zu begründen. Es galt, die großen Grundlinien dieser Auffassung festzulegen und gleichsam den Aufriß des Gebäudes zu geben, dessen Fachwerk, wie ich wohl weiß, noch ausgefüllt werden muß.

Wer bei einem solchen Aufbau den Blick fortwährend auf die allgemeinen Gesichtspunkte und die leitenden Ideen gerichtet halten muß, kann sicherlich in Einzelheiten leicht fehlgreifen. Wer die Grundgedanken ablehnt, wird in solchen Versehen gewiß willkommene Gründe für seine Stellungnahme finden; aber ich

bestreite, daß mit der Aufzeigung einzelner Versehen für die Beurtheilung der Gesammtanschauung irgend eine Instanz gewonnen ist.

Die Ueberzeugung, welcher Karl Weizsäcker bei Besprechung meines Buchs über die Reformation (Lpz. 1885) Ausdruck gab, daß nämlich von diesen Forschungen „die eine oder die andere Frucht abfallen werde", ist (wie der letzte Theologische Jahresbericht, Leipzig 1888 S. 177 ausdrücklich bestätigt) inzwischen bereits in Erfüllung gegangen. Was die Einwendungen betrifft, welche Karl Müller wider meine Auffassung der sogenannten Waldenser erhoben hat, so habe ich hier nur zu bemerken, daß ich die eingehende und sachliche Widerlegung, welche W. Preger den Aufstellungen Müllers hat zu Theil werden lassen,[1]) für vollkommen zutreffend halte und daher einfach darauf Bezug genommen habe.

Ich freue mich, die Worte, welche ich im Jahr 1882 im Vorwort meines Buchs über Denck niederschrieb, hier wiederholen zu können, nämlich die Versicherung, daß dies Buch keiner der bestehenden kirchlichen Parteien zu Lieb oder Leid geschrieben ist. So sehr mich der Wunsch beseelt, daß die Wahrheit auch auf diesem wichtigen und schwierigen Gebiet an das Licht komme, und so sehr ich der Ueberzeugung bin, daß die Religion Christi dadurch nur gewinnen kann, so bestimmt kann ich versichern, daß ich keiner Partei oder Gemeinschaft (wie sie auch heiße) verpflichtet bin, daß vielmehr lediglich die Liebe zur Wissenschaft,

1) W. Preger, Ueber das Verhältniß der Taboriten zu den Waldesiern des 14. Jahrhunderts (Abhandlungen der k. bayer. Akademie der Wiss. III. Cl. XVIII. Bd. 1. Abthlg.). München. Verlag der Akademie 1887.

der ich als Historiker diene, mir die Feder in die Hand gedrückt hat.

Dabei liegt es mir fern, zu bestreiten, daß ich den Prinzipienfragen gegenüber einen bestimmten Standpunkt einnehme. Der beherrschende Gedanke dieses Standpunkts ist der, daß der Grundsatz der Toleranz, wie er aus dem hier vertretenen Freiwilligkeitsprinzip entspringt, einen wesentlichen Theil der Religion Christi bildet. Wie dieser Gedanke einst, als er seit dem Beginn des 18. Jahrhunderts unter dem Schutz erleuchteter Fürsten sich Bahn brach, das Meiste dazu beigetragen hat, die Religionskämpfe des 17. Jahrhunderts zum Stillstand zu bringen, so wird seine öffentliche Vertretung auch heute der Ausgleichung der Gegensätze die wesentlichsten Dienste leisten. Wenn es noch gegenwärtig einzelne Parteien giebt, welche mehr durch die Betonung als durch die Beilegung der Gegensätze gewinnen zu können glauben, so ist doch gewiß, daß das Gesammtinteresse unseres Reichs und Volks heute wie ehedem die Ausgleichung der religiösen Gegensätze in hohem Maaße fordert.

Münster i. W., am 22. Septbr. 1888.

Ludwig Keller.

Inhalts-Uebersicht.

Erstes Capitel.
Staupitz' Anfänge bis zum J. 1512.

Einleitung. — Das mittelalterliche Lebensideal und der evangelische Glaube. — Staupitz' Herkunft. — Studium in Tübingen. — Paul Scriptoris. — Beziehungen zu Friedrich dem Weisen. — Joh. Othmar. — Staupitz' frühere Gesinnungen. — Betonung des Schriftstudiums. — Die Errichtung der Wittenberger Hochschule. — Die beabsichtigte Erwirkung von Privilegien für die Augustiner. — Scheitern der Pläne. — Staupitz zieht sich zurück. S. 1—21.

Zweites Capitel.
Die Staupitzianer 1512—1518.

Wendung der allgemeinen Lage seit 1512. — Der Reuchlinsche Handel. — Die Humanisten und ihre Sodalitäten. — Nürnberg. — Staupitz' Beziehungen zu Nürnberg. — Erneuertes Auftreten. — Die Nürnberger Predigten vom J. 1516. — Wirkungen derselben. — Die Schrift von der Liebe Gottes. — Die Staupitzianer. — Staupitz gilt vielfach als geistiger Führer der religiösen Bewegung (1518). S. 22—52.

Drittes Capitel.
Staupitz und Luther.

Luthers Anfänge. — Streng römische Erziehung und Bildung. — Luthers Gewissensbeunruhigungen und Seelenleiden. — Erste Berührung mit Staupitz. — Beginn einer neuen Zeit für Luther. — Luther als Staupitz' Schüler. — Luthers und Staupitz' Stellung zur Hierarchie. — Gemeinsame Vorliebe für die Mystik. — Die Glaubenslehre der „Gottesfreunde". — Die Bedeutung der „Gelassenheit", d. h. der leidenswilligen Ergebung. — Gegensatz zur Kirchenlehre. — Staupitz und die deutsche Mystik. — Luthers Einführung in die Lehre der Gottesfreunde. S. 53—80.

Viertes Capitel.
Die altevangelischen Gemeinden vor der Reformation.

Die „deutsche Theologie" und die „Gottesfreunde". — Zur Beurtheilung der Waldenser. — Bekenntniß-Gemeinschaft oder Gesinnungs-Gemeinschaft. — Die Arkandisciplin. — Die altevangelischen Gemeinden als selbständige Grundgestalt christlichen Lebens. — Verbreitete Meinungen und eigentliche Lehren. — Betonung der Herrenworte. — Das „Gesetz Christi" — Die Gelassenheit. — Brüderlichkeit. — Glaube, Liebe, Hoffnung. — Bekenntnißschriften. — Die Sekten-Namen. — Das Alter der Gemeinden. S. 81—111.

Fünftes Capitel.

Luther und die Böhmen.

Die Ausbreitung der Ketzer im 14. Jahrh., besonders in Böhmen. — Die deutsch-böhmische Bibelübersetzung des Tepler Codex. — Die „böhmischen Brüder". — Die Wirkungen von Luthers Auftreten. — Luther gilt als Vertheidiger der Böhmen. — Anknüpfung der Böhmen mit Luther. — Staupitz und Luther als „Husiten". — Luthers Vorschläge einer Vereinigung mit den Böhmen. — Luther und die Zwickauer. — Abbruch der Beziehungen zu den älteren Evangelischen. S. 112—129.

Sechstes Capitel.

Die Entwicklung der lutherischen Theologie und Kirche.

Die Wendung in Luthers geistiger Entwicklung seit 1521. — Staupitz' Stellung dazu. — Luthers innere Lossagung von der Mystik. — Wiederhervorteten der Scholastik. — Das Wort Gottes oder die reine Lehre. — Inspiration und Canon. — Luthers Stellung zu Paulus. — Gleichstellung des Alten und Neuen Testaments. — Die Gegensätze in Bezug auf die Lehre von Glauben und Werken. — Die Gewißheit des Seelenheils. — Die gänzliche Unfähigkeit des Menschen zur Erfüllung der Gebote. — Erkenntnißvermögen und Willensfreiheit. — Vom himmlischen und offenbaren Willen Gottes. — Luther und die Scholastik. — Die Rückkehr zur Lehre vom Glaubenszwang. — Kirchenbegriff. — Die Keime der Spaltung. S. 130—167.

Siebentes Capitel.

Die Trennung zwischen Staupitz und Luther 1522—1524.

Staupitz in Salzburg. — Fortdauer seiner evangelischen Gesinnungen. — Aus den Salzburger Predigten von 1523. — Die Meinungsverschiedenheiten. — Rückwirkung auf weitere Kreise. — Die Nürnberger Staupitzianer. — Die Evangelischen und die Lutherischen. — Hans Sachs. — Die Schrift des Staupitz vom rechten Glauben. — Entstehung und Zweck der Schrift. — Widerspruch gegen Luther. — Die Trennung der Parteien. S. 168—198.

Achtes Capitel.

Der Beginn des Glaubenszwangs in der neuen Kirche.

Die altevangelischen Gemeinden zu Nürnberg seit dem 14. Jahrh. — Die Familie Tucher und die Ketzer. — Nürnberg und Böhmen. — Martin Reinhard und Anton Tucher. — Folgen der Trennung zwischen den Staupitzianern und Luther. — Berufung Dencks nach Nürnberg. — Die Theologie des Staupitz in ihrer Verwandtschaft mit Dencks Schriften. — Die drei (bezw. sieben) Stufen und Grade bei Denck und Staupitz. — Die drei Gesetze. — Die drei Grade der Gelassenheit. — Die Willensfreiheit. — Das innere Licht. — Die Verschiedenheit zwischen Denck und Staupitz. — Die Schilderhebung der alten Gemeinden. — Gleiche Berechtigung oder nicht? — Der Prozeß wider Denck und seine Folgen. S. 198—240.

Neuntes Capitel.

Der Beginn der Reformation und die Ketzerschulen.

Die „Ketzerschulen" diesseits und jenseits der Alpen um das Jahr 1515. — Der internationale Zusammenhang der Gemeinden. — Die Brüder am Niederrhein und ihre „Synagogen". — Adolph Clarenbach. — Die Namen der Brüder im Volksmund vor und nach 1525. — Neue Sekten-Namen. — Der Gemeindebegriff und die „Gewalt des Amts". — Woher stammt die Gewalt des Amts unter den ersten Täufern? — Wahl und Sendung. — Das römisch-katholische Lebensideal. S. 241—274.

Zehntes Capitel.

Die Entstehung des sogenannten Anabaptismus.

Die alte Dreitheilung des Gemeindelebens. — Die „Liebhaber der Wahrheit", die „Brüder" und die „Gottesfreunde". — Die „apostolischen Täufer", die „gemeinen Täufer" und die „freien Täufer". — Schilderungen der eigentlichen „Wiedertäufer" bei Bullinger und Franck. — Die apostolische Regel und das Gesetz Christi. — Die evangelischen Gebote und die evangelischen Rathschläge. — Die Brüder in Mähren. — Der sog. Anabaptismus und der Bauernkrieg. S. 275—315.

Elftes Capitel.

Die Bruderschaften der Werkleute und die Reformation.

Wie haben sich die Zünfte und Gilden zur Reformation gestellt? — Die Weber und Steinmetzen. — Bildschnitzer, Formschneider und Buchdrucker. — Joh. v. Staupitz und die Buchdrucker. — Die Evangelischen und die Lutherischen. — Die Synoden zu Schleitheim, Augsburg und Nicolsburg. — Denck und Hubmeier übernehmen die Führung. — Die Läuterung der alten Ueberlieferungen. — Die „Gottesfreunde" und die „Brüder". — Die vornehmsten Grundsätze der gemäßigten Täufer. — Waren dieselben Unitarier? S. 316—353.

Zwölftes Capitel.

Die sogenannten freien Täufer und die Schriften des Staupitz.

Der Beginn der allgemeinen Verfolgung. — Wirkungen derselben. — Die Ereignisse in Münster. — Zurückdrängung auf eine heimliche Gemeinschaft. — Fortpflanzung festgeschlossener Gemeinden oder nicht? — Sind die Sakramente symbolische Handlungen? — Die Folgen der Annahme kirchlicher Formen. — Parteiungen und Streitigkeiten. — Lutherische Sekte oder nicht? — Die freien Täufer und die Liebhaber des Handwerks. — Die Beziehungen des deutschen Ordens und der Johanniter zu den Bruderschaften. — Die Naturphilosophen. — Die Humanisten. — Weigelianer und Rosenkreuzer und die Schriften des Staupitz und der altevangelischen Gemeinden. S. 354—395.

Beilagen . . . . . S. 397—419

Register . . . . . „ 420—434

Johann von Staupitz.

Si je défends la religion du Christ, je défends celle de tous les philosophes, et je vous sacrifie tous les dogmes, qui ne sont pas de lui.

Friedrich der Große.

Erstes Capitel.

Staupitz' Anfänge

bis zum J. 1512.

Einleitung. — Das mittelalterliche Lebensideal und der evangelische Glaube. — Staupitz' Herkunft. — Studium in Tübingen. — Paul Scriptoris. — Beziehungen zu Friedrich dem Weisen. — Joh. Othmar. — Staupitz' frühere Gesinnungen. — Betonung des Schriftstudiums. — Die Errichtung der Wittenberger Hochschule. — Die beabsichtigte Erwirkung von Privilegien für die Augustiner. — Scheitern der Pläne. — Staupitz zieht sich zurück.

Johann von Staupitz, der ehemalige Generalvicar der Augustiner-Eremiten und spätere Abt des Benediktiner-Klosters S. Peter in Salzburg, hat innerhalb der katholischen Kirche gelebt und ist innerhalb derselben gestorben. Das Ordensgewand, das er von Jugend auf trug, hat er niemals abgelegt und mit allen Ehren, wie sie einem hohen Geistlichen gebühren, ist er in der Kirche seines Klosters beigesetzt worden.[1])

Gleichwohl ist die Thatsache, daß Staupitz ein Vorkämpfer evangelischen Glaubens und Denkens gewesen und bis an seinen Tod geblieben ist, von Freund und Feind unbestritten. Luther selbst hat diesen Umstand viel zu nachdrücklich und viel

1) Noch heute werden im S. Petersstift zu Salzburg zwei Porträts des Staupitz aufbewahrt, deren eins die Unterschrift trägt: „Johannes IV. Abbas S. Petri Salisburgi natione Thuringus, ex Nobili Familia de Staupitz, Monachus primum Ordinis Eremit. S. Augustini, SS. Theologiae Doctor et Martini Lutheri Professor etc. — sepultus in Sacello S. Viti.“ Näheres bei H. Aumüller im Jahrbuch der Gesellschaft f. d. Gesch. d. Protest. in Oestreich. Wien u. Lpz. 1881 (2. Jahrg.) S. 49.

zu oft betont, als daß es möglich wäre, ihn unter irgend einem Vorwand zu bezweifeln oder einzuschränken.

Es giebt einen Standpunkt, für welchen die Geschichte der christlichen Kirche in zwei schroff von einander getrennte Zeitabschnitte zerfällt — Abschnitte, welche nicht einmal durch Vorstufen oder Uebergänge mit einander verbunden sind, sondern trotz gewisser äußerer Zusammenhänge in scharfer Scheidung einander gegenüber stehen. Der erste dieser Zeitabschnitte reicht bis zum J. 1517 und umfaßt die Periode des römischen oder mittelalterlichen Lebensideals und wird durch jene Finsterniß, die der Zeit bis um das J. 1500 angeblich eigen war, gekennzeichnet; der zweite ist derjenige, in welchem die Welt von dem Dunkel, das bis dahin die Christenheit umnachtete, erlöst ward, indem (wie die Einen sagen) die Kirche Luthers das Mittelalter zum Theil,[1]) die Kirche Calvins aber dasselbe vollständig überwand, oder (wie die Anderen meinen) die Kirche Calvins, die ihr „Vorbild in mittelalterlichen Reformunternehmungen hatte",[2]) das Ziel nur halb, die Kirche Luthers aber ganz erreichte.

Diese Auffassung ward einst zuerst von denen vertreten, welche der Ueberzeugung waren, daß der Glaube der Reformatoren und die Lehre Christi sich decken, wobei die Lutheraner

1) Albr. Ritschl, Gesch. d. Pietismus I[1], S. 81 sagt, daß die lutherische Kirche dem katholischen Kirchenwesen näher zu stehen scheine als die Kirchen aus der Gründung Zwinglis und Calvins. „In der lutherischen Kirche (fährt Ritschl fort) sind wirklich manche Elemente mittelalterlicher Herkunft fortgepflanzt oder mit Modifikationen reproducirt worden, welche in den andern Kirchen weggefallen sind."

2) Daß Calvins und Zwinglis Reformation ihr Vorbild in „mittelalterlichen Reformunternehmungen" haben und eine Parallele zwischen Calvin und Savonarola einerseits und den Hussiten und den Täufern andererseits besteht, s. bei K. Müller, Vorträge der theol. Conferenz in Gießen n. s. w. Gießen 1887 S. 51. Ebendort S. 45 findet sich der Nachweis, daß die Mennoniten (ebenso wie die böhmischen Brüder) „mittelalterlich religiösen Geistes" sind.

dies natürlich in vollem Umfang nur für den Stifter ihrer Kirche, die Calvinisten für die Lehre Calvins u. s. w. zuzugestehen im Stande waren. Es hat Gott gefallen — so lehrte und sagte man —, Luther, bezw. Calvin oder Zwingli in wunderbarer Art zu erleuchten, und man darf glauben, daß diese Männer, deren sich Gott bediente, um nach einer Verfinsterung von fast fünfzehn Jahrhunderten der Welt das Licht des Evangeliums zu schenken, in höherer und ungewöhnlicher Weise Träger seiner Offenbarungen und Vermittler seines Willens gewesen sind.

Es ist allerdings gewiß, daß die Gestalten der Reformatoren sich um so höher und reiner von ihrer Umgebung abheben, je tiefer die Finsterniß war, welche bis zu ihrem Erscheinen die Welt bedeckte und daß das Ansehen der Männer, welche von der lutherischen, bezw. calvinischen oder zwinglischen Kirche in solcher Weise als erleuchtet und begnadigt angesehen werden, eine außerordentliche Steigerung erfahren mußte. Auch ist es wahr, daß diese Betrachtungsweise Denjenigen, welche nicht im Stande sind, tiefer in die Dinge einzudringen, gewisse Formeln und Schlagworte an die Hand giebt, welche, sobald sie einmal in Umlauf gesetzt sind, zur Einwirkung auf die Menge nützlich zu sein pflegen. Allein so groß die Vortheile sein mögen, die aus dieser Auffassung erwachsen, so groß sind die Bedenken, welche von je, selbst innerhalb der neuen Kirchen, wider dieselbe geltend gemacht worden sind.

Es ist freilich gewiß, daß Luther, Zwingli und Calvin die Stifter von neuen Kirchen im vollen und eigentlichen Sinne geworden sind und daß sie manche sehr wichtige Lehren vorgetragen haben, welche durchaus ihr persönliches Eigenthum waren; wer daher die Wahrheit nur in diesen Kirchen findet und sie gleichsam an dieselben gebunden hält, muß folgerichtig die Zeit, welche die Welt bis zu deren Errichtung durchlaufen hat, als eine Zeit tiefer Finsterniß betrachten, als eine Zeit zugleich, wo die Ver-

heißung: Siehe, ich bin bei euch alle Tage, zeitweilig nicht in Erfüllung gegangen ist.

Allein es giebt doch auch viele Personen, welche der Ueberzeugung sind, daß jene Darstellung den geschichtlichen Thatsachen nicht entspricht und daß dieselbe die Geschichte der Christenheit in einer Weise auseinanderreißt, die nicht einmal völlig im Sinne der Männer war, die man durch jene Darstellung verherrlicht. Aus dieser Ueberzeugung sind die nie aufgegebenen Versuche hervorgegangen, Reformatoren vor der Reformation aufzusuchen — Versuche, die in dem bezüglichen Werke Ullmanns ihren bekanntesten Ausdruck gefunden haben.

Es ist ja nun allerdings gewiß, daß es in dem Sinne, wie Ullmann es meint und wie Luther, Zwingli und Calvin Reformatoren waren, Reformatoren vor der Reformation nicht gegeben hat; aber das Wahre an jenen Versuchen ist das, daß es einen evangelischen Glauben schon vor dem J. 1517 gegeben hat, und diejenigen, welche dies bestreiten, haben Luthers eigne Auffassung des Sachverhaltes gegen sich.

Die einfache Thatsache, daß Luther sich stets als Schüler des Joh. v. Staupitz gefühlt und bezeichnet hat, beweist, daß er das Vorhandensein von Lehrern des evangelischen Glaubens schon vor dem J. 1517 anerkannte und daß er einräumte, daß es solche auch innerhalb der katholischen Kirche und im Ordensgewand gegeben habe. Gewiß sind ihm die Unterschiede, die ihn von Staupitz trennten, nicht unbekannt geblieben, aber er hat dieselben nicht als so grundsätzliche betont, daß er den alten Lehrer als ausgeschieden aus der Zahl der Evangelischen hätte betrachtet wissen wollen.

Wenn man sich nun vergegenwärtigt, daß Staupitz als Vertreter einer Geistesrichtung dasteht, die im J. 1524, wo er starb, weit verbreitet war (wir können sie als die Richtung der Staupitzianer bezeichnen), und daß es Gemeinschaften gab, die

mit ihm alle wesentlichen Grundsätze theilten, so erhellt, daß vor dem J. 1517 zwar keine Reformatoren (dazu gehört auch Staupitz nicht) und keine lutherische oder reformirte Kirche, aber doch Anhänger des evangelischen Glaubens und evangelische Gemeinschaften vorhanden gewesen sind, und es bleibt mithin die Möglichkeit offen, die Existenz von Evangelischen vor und nach dem J. 1517 anzunehmen. Allerdings fällt diese Möglichkeit sofort hinweg, wenn man dasjenige als das Merkmal des evangelischen Glaubens betrachtet, was Luther, Zwingli und Calvin im Gegensatz zu Staupitz gelehrt haben; nimmt man aber die Lehren, welche diesen Männern gemeinsam waren als die wesentlichen Kennzeichen evangelischer Denkweise, so eröffnet sich ein ganz veränderter Einblick in die Entwicklung des Christenthums. Die Scheidung zwischen der mittelalterlichen Finsterniß und dem Licht des Evangeliums fällt hinweg und es eröffnet sich der Blick auf eine Stetigkeit, Continuität und Gesetzmäßigkeit, welche die Entwicklung der Dinge in ihrem einfachen und doch so großartigen Zusammenhange erkennen läßt.

Wird nicht das Verständniß des geschichtlichen Verlaufs des Christenthums wesentlich erleichtert, wenn wir wissen, daß es Männer, die die Wahrheit kannten und lehrten, durch alle Jahrhunderte gegeben hat und daß die rechte Erkenntniß weder an das Ordensgewand noch an den Kelch gebunden war? Soll sich der Satz: Die Wahrheit kann leiden, doch niemals untergehen, nicht auch in der Geschichte des christlichen Glaubens bewährt haben? Ist es nicht erhebend, wenn wir glauben dürfen, daß die Wahrheit, nachdem sie unter den Menschen erschienen war und in festen Gemeinden sich irdische Träger und Gefäße geschaffen hatte, diese Träger trotz aller Gefahren und Abirrungen dauernd bewahrt und erhalten hat und daß die „rechten Christen" aus allen Kirchen und Confessionen mit jenen sichtbaren Gemeinden stets zu einer unsichtbaren Gemeinschaft der „Kinder

Gottes" verbunden gewesen sind, die den Geist der ältesten Christen-Gemeinden fortpflanzten und still, aber unentwegt an dem Aufbau des Gottesreiches gearbeitet haben?

Joh. v. Staupitz entstammte einem Adelsgeschlecht, welches seit Jahrhunderten im Churfürstenthum Sachsen ansässig war und dessen Name auf alte Beziehungen zu den benachbarten slavischen Gebieten hindeutet. Wir kennen sein Geburtsjahr und seinen Geburtsort nicht; doch dürfte er um das J. 1465 geboren sein, und, wie die Ueberlieferung sagt, aus dem Meißnischen stammen.

Die ersten zuverlässigen Nachrichten über seinen Lebensgang stammen aus dem J. 1497, wo er dem Augustiner-Kloster zu Tübingen incorporirt wurde. Die Universitäts-Matrikel, in die er am 3. Mai 1497 eingetragen ward, nennt ihn bereits Lektor der Theologie; am 6. Juli 1500 wurde er zum Licentiaten und einen Tag später auch zum Doktor der h. Schrift befördert.

In Tübingen herrschte im Allgemeinen natürlich die herkömmliche Kirchenlehre, wie sie das Mittelalter festgestellt hatte und die man unter dem Namen der Scholastik zusammenzufassen pflegte.

Indessen war der Gedanke einer „Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern", welcher im 15. Jahrh. alle Kreise und Stände bewegte, auch hier lebendig und wir wissen, daß Herzog Eberhard von Würtemberg, der Gönner Reuchlins, als er einst im Hinblick auf die Verderbtheit der Kirche den Wunsch nach einer solchen Reformation äußerte, nur die Ideen zum Ausdruck brachte, welche seine Tübinger Gelehrten, darunter namentlich den Conr. Summenhart und den Franziscaner Paul Scriptoris, seit langer Zeit beseelten.

Scriptoris[1]) gehörte in der Zeit, wo Staupitz nach Tübingen kam, zu den bekanntesten Gottesgelehrten dieser Hochschule. Seine Vorlesungen wurden stark besucht, auch gerade von den Augustinern. Er war Schüler des Reuchlin im Griechischen gewesen und beschäftigte sich außer mit dem Studium der h. Schrift, das er besonders betonte und empfahl, mit der Kosmographie des Ptolemaeus, der Geometrie des Euklid und mit der Erläuterung mathematischer und astronomischer Instrumente, zumal des Astrolabiums, und übte damit eine Thätigkeit, die ihn naturgemäß mit den zeitgenössischen Mathematikern und Astronomen in Verbindung brachte.

Es ist beachtenswerth, daß unter den Schülern, die er um das J. 1500 in Tübingen hatte, außer Staupitz viele andere späterhin als eifrige Anhänger der evangelischen Lehre bekannt geworden sind, z. B. Conr. Pellican, Thomas Wyttenbach, (der Reformator von Biel), und Joh. Mantel, sämmtlich Anhänger der reformirten Lehre. In der That bestätigt denn auch Pellican, daß Scriptoris um das J. 1498, wo er ihm persönlich nahe trat, vertraulich freiere Ansichten über die Kirchenlehre geäußert und namentlich gesagt habe, die Zeit der Reformation der Kirche stehe bevor, man müsse die scholastische Theologie verlassen und zu den Lehrern der alten Kirche zurückkehren — eine Aeußerung, aus der erhellt, daß Scriptoris sich sogar schon bestimmte Vorstellungen über den Weg, den die Besserung zu nehmen habe, gebildet hatte und der doch merkwürdig an spätere Versuche, zu den ältesten Zeiten zurückzukehren, anklingt.

---

1) Die nachfolgende Schilderung des Scriptoris beruht auf den Forschungen Eschers bei Ersch und Gruber III. Sekt. 15. S. 227 ff. in dem Aufsatz über Pellican. — Ergänzungen dazu s. bei A. Moll, Joh. Stöffler von Justingen. Lindau 1877 S. 17, nach J. J. Moser, Vitae prof. Tubing. Ord. theol. Tub. 1718.

So lange Scriptoris diese Ansichten nur vertraulich vortrug, war er unbeläftigt geblieben, als er aber anfing, in seinen Predigten seine wahren Meinungen zu sagen, ward der Plan gefaßt, ihn als Ketzer vor das Inquisitionsgericht zu stellen. Indessen fand man es schließlich besser, das Aufsehen zu vermeiden und das Provinzial-Capitel der Franziscaner, welches im Jahre 1501 zu Pforzheim tagte, beschloß, ihn seines Lehramtes zu entheben und dem Kloster in Basel zu incorporiren; im J. 1502 erhielt er die Nachricht, daß man im Begriff sei, ihn einzukerkern und er floh daher nach Wien und von da nach Italien. Als er starb, ging das Gerücht (das aber doch wohl falsch war), daß er heimlich bei Seite geschafft worden sei.[1])

Bei der Betrachtung dieses Falles muß man die kirchliche Praxis im Auge behalten, wenn man ihn richtig verstehen will. Die Kirche pflegte in jener Zeit, wo tiefe Strömungen unzufriedener und antihierarchischer Gesinnungen durch die Völker gingen — man muß bedenken, daß damals Alexander VI. (1492—1503) Papst war, ein Mann, der die Welt durch Laster in Staunen setzte — die Anstrengung von Ketzerprozessen wider ihre eignen Geistlichen gern zu vermeiden; zumal fürchteten die mächtigen Orden stets, durch die Verurtheilung eines der Ihrigen die ganze Gemeinschaft geschädigt zu sehen. Wenn es sich nun aber gar um Männer handelte, die, wie Paul Scriptoris, als Gelehrte einen Ruf besaßen und die sich vieler Schüler und Freunde rühmen konnten, so war Vorsicht doppelt geboten und selbst im Fall unzweifelhafter Ketzerei schien es gerathener, die Angelegenheit in der Stille abzumachen und öffentliche Erörterungen und Entzweiungen zu vermeiden.

Diese Gesichtspunkte muß man festhalten, wenn man die

1) Daß Männer, deren wissenschaftliche Thätigkeit auf dem Gebiet der Mathematik lag, mehrfach in den Verdacht der Ketzerei gekommen sind, beweist u. A. die Hinrichtung des Professors Cecco d Ascoli († 1327) in Bologna.

Geschichte des Joh. v. Staupitz und das Verhalten der Kirche gegen ihn recht würdigen und verstehen will. Nachdem Staupitz sich in seinem Orden eine wichtige Stellung erworben und einen mächtigen Fürsten zum Beschützer gewonnen hatte, war für ihn eine ziemlich große Freiheit der Bewegung möglich, ohne daß er öffentliches Einschreiten zu befürchten brauchte.

Die Familie des Joh. v. Staupitz, seine Väter und Großväter, hatten seit Jahrhunderten vielfach im Dienst der sächsischen Fürsten und Bischöfe gestanden und noch im J. 1499 begegnet uns ein Heinrich von Staupitz in der Umgebung des Bischofs Johann von Meißen und im J. 1476 hatte ein Dietrich v. Staupitz den Herzog Albrecht den Beherzten von Sachsen nach Jerusalem begleitet. Es war ganz natürlich, daß Johann, den Ueberlieferungen der Familie entsprechend, zu denselben Höfen in Beziehungen trat und in der That finden wir frühzeitig (die Zeit der ersten Anknüpfungen läßt sich leider nicht feststellen) einen Verkehr zwischen dem Churfürsten Friedrich d. Weisen und unserem Ordensbruder. In einem undatirten Schreiben an den Churfürsten, das vielleicht um 1500 aufgesetzt sein mag,[1]) sagt Staupitz: „Ich weiß doch keinen lieberen Freund denn Ew. Fürstl. Gnaden, meinen allergnädigsten Herrn" und deutet an, daß er bereits in des Churfürsten Angelegenheiten thätig gewesen sei.

Das Haus der Wettiner war um jene Zeit das angesehenste und mächtigste Fürstengeschlecht im Reiche. Churfürst Friedrich selbst ragte durch Bildung und geistige Begabung über viele Fürsten hervor und war getragen von der Verehrung und Liebe seines Volkes. Einer seiner Brüder war Erzbischof von Magdeburg, ein Vetter, ebenfalls Friedrich mit Namen, ein Sohn

1) Dasselbe ist abgedruckt bei Kolde, Die deutsche Augustiner-Congr. u. s. w. S. 436.

Albrechts des Beherzten, war seit 1498 Hochmeister des deutschen Ordens in Preußen, seine Schwester Margaretha war Herzogin von Braunschweig-Lüneburg und in Hessen führte das Haus Wettin damals die obervormundschaftliche Regierung.

Friedrich der Weise interessirte sich schon frühzeitig für die religiösen Fragen und erörterte dieselben gelegentlich auch mit Staupitz — eine Thatsache, die schon an sich beweist, daß das Verhältniß der beiden Männer keine oberflächliche Beziehung gewesen sein kann. Eines Tags ereignete sich ein Vorfall — wir kennen denselben aus einem Briefe Luthers vom 27. März 1519 an den Churfürsten —, der die innere Verwandtschaft der Auffassung des Staupitz und Friedrichs deutlich beleuchtet. Letzterer brachte das Gespräch auf den Inhalt der damaligen Predigten, welche die Hörer kalt ließen und nur spitzfindige Lehrpunkte erörterten, die von Andern durch andere Spitzfindigkeiten bald wieder zerpflückt würden; allein die h. Schrift sei es, die mit Majestät und Kraft die Herzen zu sich zwinge; sie lehre nicht wie die Schriftgelehrten und die Pharisäer. Als Staupitz lebhaft einstimmte und seine Ansicht über die Sache kund gab (wir werden diese Ansicht bald kennen lernen), da streckte der Churfürst ihm die Hand entgegen und sagte: „Versprich mir, ich bitte Dich, daß Du immer diese Ueberzeugung hegen willst.“ [1])

In ernster und entscheidungsvoller Stunde, eben im J. 1519, entschloß sich Luther (unzweifelhaft mit Staupitz' Vor-

1) Luther an den Churfürsten 1519, März 27. (de Wette I, 243): Retulit olim optimus et vere mihi in Christo reverendus pater meus, Johannes Stupitius, cum apud Dominationem tuam conversaretur, incidisse aliquando sermonem de iis, qui ad populum declamant, tum, quae est tui judicii mira acrimonia, te dixisse, conciones illas, quae argutiis et traditionibus hominum constant, mire frigere, ac ad persuadendum in rebus nostris elumbes et eviratas esse, quantum nihil potest tam acutum adduci, quod non rursus alia argutia possit convelli: Scripturam vero sanctam unam esse, quae tanta Majestate et energia etiam

wissen) den Churfürsten an diese Worte zu erinnern. Eben der Standpunkt, so erklärte Luther, den Friedrich damals zu erkennen gegeben habe, sei es, den er (Luther) heute einnehme und vertheidige und um dessentwillen er Verfolgung leide. Und in der That, die Gesinnung, die Staupitz treu bewahrt und auf Luther übertragen hatte, hatte auch der Churfürst nicht gewechselt. Er versagte im entscheidenden Augenblick der geistlichen Gewalt trotz des ernstesten Drängens der Curie den weltlichen Arm und schützte den Mann, der öffentlich wider dieselben Mißbräuche auftrat, die er selbst im Stillen längst beklagt hatte.

Es lag auf der Hand, daß die Beziehung des Staupitz zu einem solchen Fürsten ein Schlüssel war, mit dem sich viele Thüren schließen ließen und wir werden sehen, wie sich diese Thatsache geltend machte.

Der erste datirte Brief, den wir von Staupitz besitzen, ist an den Buchdrucker Joh. Othmar gerichtet und stammt vom 30. März 1500.

So unbedeutend diese Spur einer persönlichen Beziehung zu sein scheint, so verdient sie doch größere Beachtung als ihr bisher zu Theil geworden ist. Der Brief nämlich, dessen Hauptinhalt in der Bitte besteht, die Schrift Decisio quaestionis de audientia missae, zum Druck zu bringen, deutet in seinen Formen auf ein näheres Verhältniß der beiden Männer hin.[1])

Joh. Othmar scheint ein Altersgenosse des Staupitz ge-

citra nostram operam sonet, ut captis consumtisque mox omnibus machinis disceptationis, urgeat et cogeat dicere. Nunquam sic loquutus est homo, hic digitus dei est; non enim docet ac scribae et pharisaei, sed sicut potestatem habens. In quam sententiam, cum ille non illibenter pedibus ivisset et commendasset, tum te porrecta manu manum illius postulasse et dixisse: Stipulare mihi, quaeso, ita perpetuo te sensurum.

1) S. den Brief bei Kolde, Die deutsche Aug.-Congr. u. s. w. S. 436.

wesen zu sein; er stammte aus Reutlingen und hatte studiert und sich den Magistergrad erworben. Er selbst wie sein Sohn und Nachfolger Silvan Othmar sind als Buchdrucker, mehr aber noch durch die hervorragende Theilnahme des Geschäftes an der Herstellung religiöser, zumal reformatorischer Schriften bekannt geworden. Johann druckte erst in Reutlingen, dann seit 1497 in Tübingen und von etwa 1501 an in Augsburg, wo Silvan nach 1517 die Firma weiter führte. Es ist den Forschern schon früher aufgefallen, daß Johann besonders viele Bücher religiösen Charakters in deutscher Sprache verlegte. „Meist sind es Werke religiösen Inhalts, sagt sein Biograph Steiff[1]), und zwar solche, die auf Vertiefung des christlichen Lebens dringen. Es genügt, Namen wie Suso, Tauler, Geiler von Kaisersberg zu nennen, um die Richtung, die durch Joh. Othmars Presse gepflegt wurde, zu bezeichnen. Auch die Herausgabe der deutschen Bibel — man zählt sie als die dreizehnte der vorlutherischen deutschen Bibelübersetzungen — stimmt dazu.“ Silvan setzte die Richtung des Geschäftes fort und druckte alsbald nach Uebernahme des Verlags die deutsche Bibel (1518) von Neuem und gab die „deutsche Theologie“ heraus. Mit besonderm Eifer nahm er sich dann, als die religiöse Bewegung ausbrach, der oppositionellen Literatur an, so daß der Rath von Augsburg ihm im J. 1520 ein Verbot zugehen ließ. Gleichwohl setzte er die Thätigkeit im Geheimen fort und man kann behaupten, daß das Othmarsche Geschäft zur Verbreitung der Reformation in Süddeutschland neben den großen Baseler und Nürnberger Druckereien bei Weitem das meiste beigetragen hat. Besonders beachtenswerth ist, daß den Othmars (und zwar dem Vater wie dem Sohn) bei der Ausstattung und Verbreitung ihrer Verlags-Sachen die Mitwirkung ausgezeichneter

1) Steiff in der Allg. Deut. Biographie Bd. 24, 548.

Formschneider und Künstler zu Theil geworden ist.[1]) Männer wie Hans Burgkmaier, Hans Schäufelein, Daniel Hopfer, der unbekannte Meister H. F. und Andere haben für diese Officin gearbeitet und man erhält dadurch eine hohe Vorstellung von dem geistigen Leben, welches in dieser Werkstätte deutschen Fleißes herrschte.

Paul Scriptoris war es gewesen, welcher den Joh. Othmar bestimmt hatte, im J. 1497 von Reutlingen nach Tübingen überzusiedeln — eine Thatsache,[2]) welche beweist, daß die beiden Männer schon früher näher verbunden gewesen sein müssen. Der erste Druck Othmars in Tübingen war des Scriptoris Lectura über Occam[3]), denselben Occam, der neben und mit Marsilius von Padua an der Seite Ludwigs des Baiern wider das Papstthum gekämpft hatte, der die Unfehlbarkeit des Papstes und der Concilien auf das umfassendste bestritten und die Rechte der Laien in der Kirche am entschiedensten verfochten hatte und der unversöhnt mit der Kirche gestorben war (1349).

Wenn man den Hinweis des Scriptoris auf Occam, die Erneuerung der deutschen Mystiker des 14. Jahrh. durch Othmar und die wenige Jahrzehnte später eben in den Kreisen der Buchdrucker, Formschneider und Bauleute hervortretende Hinneigung zu Marsilius von Padua ins Auge faßt — wir werden auf die Vorliebe dieser Männer für die Ideen der altdeutschen Opposition später noch zurückkommen —, so klärt sich für den, der die Bedeutung dieser Literatur in der Geschichte der Gemeinden, die

1) Vgl. R. Muther, Die deutsche Bücherillustration der Gothik und Frührenaissance. München 1884 Register s. v. Othmar.

2) Die Thatsache selbst wird durch die Angaben der Allg. Deut. Biogr. 24, 549 bestätigt.

3) Der Titel lautet: Scriptoris, Paulus, o. Min., Lectura declarando doctoris subtilis sententias circa Magistrum in primo libro. Tubing. Joh. Ottmar. 1498. 24 die Martii. Im J. 1506 erschien eine Ausgabe desselben Buchs zu Carpi.

man „Ketzer" nannte, kennt, vielleicht Manches auf, was bisher dunkel war.

Man könnte in dem Buch, welches Staupitz „seinem Joh. Othmar" (wie er schreibt) zum Druck übergab, vielleicht einen Anhalt für die Ermittelung seines damaligen Standpunktes finden, wenn es erwiesen wäre, daß er es geschrieben hat. Indessen deutet Staupitz in dem erwähnten Brief, welcher der Ausgabe vom J. 1500 [1]) vorgedruckt ist, auch nicht mit einer Silbe seine Urheberschaft an, sondern bittet lediglich um die Drucklegung der Schrift; dazu kommt, daß wir eine andere Ausgabe besitzen, welche vielleicht um 1500, vielleicht früher erschienen ist [2]), die von Staupitz nicht das geringste erwähnt.

So lange die Frage nach der Urheberschaft aber offen ist [3]), ist es nicht erlaubt, daran Schlußfolgerungen in Bezug auf die religiöse Denkweise des Staupitz in dem einen oder anderen Sinn zu knüpfen.

Um dieselbe Zeit, wo der Plan gefaßt worden war, den Scriptoris vor das Inquisitionsgericht zu stellen und wo dessen Amtsenthebung und Versetzung beschlossen wurde, ward auch Conr. Pellican von seinen Ordensoberen aus Tübingen entfernt und nach Ruffach im Elsaß mit dem Befehl geschickt, Priester zu werden. Gleichzeitig verließ Joh. Othmar das kaum begründete Geschäft, um nach Augsburg zu wandern und Staupitz erhielt den Auftrag, nach München zu gehen.

---

1) Der Titel lautet: Decisio questionis de | audiencia misse in par | rochiali ecclesia dominicis | et festivis diebus. Am Schluß: Ex Tubingen Anno 1500. Ich benutze das Exemplar der Münch. Hof- u. Staats-Bibl.

2) Der Titel lautet: Decisio questionis | de audientia misse in parrochiali | ecclesia dominicis et festivis diebus. Cum ceteris annexis. O. O. u. J. Ebenfalls in München.

3) Dies hat schon Ullmann, Ref. vor der Reformation Bd. II² (1866) S. 221 gesehen und betont.

Es versteht sich von selbst, daß Staupitz in jener Zeit nichts durch den Druck an die Oeffentlichkeit gebracht hat, was mit der äußerlichen Unterordnung unter die Kirche und mit der Achtung vor dem bestehenden Dogma unvereinbar war.

Indessen verträgt sich eine solche Unterordnung, wie man weiß, sehr wohl mit einer stark ausgeprägten antihierarchischen Geistesrichtung. Eine Auffassung von Religion und Kirche, wie sie Staupitz vielleicht schon damals, sicherlich aber später gehegt hat, ist nicht leicht der Versuchung ausgesetzt, den Werth oder Unwerth kirchlicher Einrichtungen streitend zu erörtern, sondern ihr genügt es, die höchsten und allgemeinsten Gesichtspunkte des Christenthums zum Zweck der Tröstung und Besserung der Menschen zur Darstellung zu bringen.

Um eine Sache oder ein System zu bekämpfen, liegt durchaus nicht der einzige Weg in öffentlichen Angriffen; schon dadurch, daß man das Eine betont, das Andere aber mit Schweigen übergeht, kann man eine ganz bestimmte Richtung vertreten.

Wenn man den Weg, den Staupitz, seiner Gesinnung entsprechend, einschlug, sich klar machen will, so muß man sich der Kämpfe erinnern, die der große Dominikaner Joh. Tauler einst in gleicher Weise geführt hat. Und nicht bloß in der Methode, sondern auch in den Grundsätzen tritt die innere Verwandtschaft für denjenigen schlagend zu Tage, der mit den Grundgedanken der sog. Mystik sich vertraut gemacht hat.

Staupitz spricht in späteren Jahren oft von denen, die „die Wahrheit an das Licht bringen". Wo er diesen Ausdruck gebraucht, da setzt er „die Wahrheit" jedesmal in einen ausdrücklichen Gegensatz zur herrschenden Kirchenlehre und bezeichnet damit die, welche (wie er sagt), von der babylonischen, um nicht zu sagen römischen „Pestilenz", verfolgt werden. Am 7. Sept. 1518 schrieb er einen Brief an Spalatin, in welchem er folgen-

des merkwürdige Erlebniß berichtet: „Ich weiß, wie sehr die babylonische, um nicht zu sagen römische Pest wider diejenigen wüthet, welche den Mißbräuchen derer widersprechen, die aus Christus ein Geschäft machen. Ich habe nämlich einen Prediger, der die Wahrheit lehrte, gewaltsam von der Kanzel reißen und, obwohl es ein hoher Festtag war, vor allem Volk mit Stricken fesseln und in das Gefängniß schleppen sehen. Es giebt Männer, die noch grausameres erlebt haben".[1])

Diese Anspielung auf die Stelle der Offenbarung, wo von Babylon, das da trunken ist von dem Blute der Heiligen und der Zeugen Jesu Christi, die Rede ist, verräth eine Stimmung, welche doch auf das lebhafteste an die Predigten Savonarolas über die Offenbarung und an die apokalyptischen Schriften der „Wiklefiten" und „Pickarden" erinnert, die also weit über einen bloß theoretischen Widerspruch in diesem oder jenem Lehrpunkt hinausging.

Es wäre für die ganze Geschichte des Staupitz wichtig, wenn man Ort, Zeit und Personen dieses Erlebnisses feststellen könnte; denn es ist ersichtlich, daß er den Standpunkt des Mannes, der hier um des Glaubens willen verfolgt ward, als den wahren und richtigen anerkennt und damit wäre, da die Begebenheit offenbar längs vor dem Datum des Briefs sich zugetragen hat, ein Anhalt für seine früheren Lehrmeinungen gewonnen.

Wenn man diese Aeußerungen mit den Gesinnungen der Männer zusammenhält, die sich seine Schüler und Freunde nannten und sich der Bemerkung Luthers erinnert, Staupitz sei es gewesen, „der ihn aufgestachelt habe wider den Papst",[2])

1) S. den Brief im Anhang Nr. I.

2) Colloquia ed. Bindseil III, 188: „D. Staupitius me incitavit contra papam." — Vgl. hierzu die merkwürdigen Aeußerungen Luthers Coll. II, 2.

so ist man doch sehr berechtigt, anzunehmen, daß die Gesinnung, die er später öffentlich bethätigte, auch früher schon im Stillen seine Seele bewegt hat.

Diese Vermuthung erhält eine merkwürdige Bestätigung durch eine kürzlich bekannt gewordene Aeußerung Luthers, aus der hervorgeht, daß Staupitz bereits um dieselbe Zeit, wo er durch seine Beziehung zum Churfürsten von Sachsen nach Wittenberg berufen worden war, auf eine Bewegung hinarbeitete, wie sie unter seinem Schutz und unter seiner Zustimmung etwa vierzehn Jahre später wirklich von dort ausging.

„Staupitz, sagt Luther in einem seiner Tischgespräche [1]), war ein sehr kluger Mann und ein großer Liebhaber und Beförderer der Studien. Als er gewählt (d. h. Generalvicar geworden) war, da wollte er in dem ersten Triennium (1503—1506) dieses Werk des Glaubens gar ausrichten durch eignen Rath und Klugheit; im zweiten Triennium (1506—1509) wollte er das Werk des Glaubens ausrichten durch den Rath der Väter (d. h. der Ordensgenossen), aber die Sache ging nicht vorwärts; im dritten Triennium (1509—1512) stellte er die ganze Sache Gott anheim. Da gings viel weniger fort. Deßhalb sagte er, laß es gehen, wie es geht. Es kann weder ich noch die Patres noch Gott es schaffen, es muß ein ander Triennium und Vicariat kommen. Da kam ich darein und habs anders angefangen."

Diese Bemerkungen werfen doch ein sehr klares Licht auf Dinge, die bisher nicht bekannt geworden waren, weil sie sich in der Stille vollzogen haben. Das J. 1512 bedeutet in der

1) Cordatus-Tagebuch über Luthers Tischgespräche, hrsg. v. Wrampelmeyer 1885 S. 390. Der hier zweimal gebrauchte Ausdruck „hoc negotium fidei" bedeutet an anderen Stellen in Luthers Tischgesprächen Luthers Werk in der Glaubensfrage; er sagt auch wohl „hoc novum de verbo dei negotium." Vgl. Cordatus Tagebuch Nr. 76. — Der Sinn der ganzen Stelle erhellt aus dem Schluß, wo Luther deutlich auf die religiöse Bewegung hinweist.

That insofern einen wichtigen Wendepunkt als Staupitz sich damals von der öffentlichen Lehrthätigkeit überhaupt zurückzog, während Luther den Grund zu allen späteren Schritten dadurch legte, daß er Doktor der Theologie wurde und als Prediger die Kanzel betrat.

Es wird sich ja im Einzelnen wohl nie entschleiern lassen, wie Staupitz sich die Neuerungen, die er in „dem Werk des Glaubens" plante, gedacht hat. Aber wir haben in der Andeutung des Scriptoris, daß es gelte, zu den alten Lehrern zurückzukehren, einen gewissen Hinweis auf die Ziele, welche den Männern des Staupitzischen Kreises damals vorschwebten. Der nächste Schritt auf diesem Wege war die Betonung des Schriftstudiums, wie sie ja auch Scriptoris forderte, und die Verbreitung deutscher Bibeln, wie sie die Othmars durch wiederholte Herausgabe der älteren deutschen Bibeln und durch den Druck deutscher Evangelienbücher (1506 und 1509) anstrebten. Wir sehen, daß Staupitz mit aller Entschiedenheit und offen dahin wirkte, innerhalb der Kreise, die seinem Einfluß offen standen, das biblische Christenthum mehr als bisher wieder zur Geltung zu bringen. Nachdem er im J. 1503 Vicar der deutschen Congregation geworden war, ließ er es seine erste Aufgabe sein, dem Ordens-Capitel, welches im Frühjahr 1504 zu Nürnberg tagte, den Entwurf einer neuen Constitution vorzulegen. Die wichtigste und fast die einzige Verschiedenheit, welche dieses neue Gesetz gegenüber den Constitutionen des Gesammtordens enthielt, war die, daß an der Stelle, wo die Letzteren das Lesen „geistlicher und frommer Bücher" befahlen, der Nürnberger Entwurf das Studium der h. Schrift anordnete.[1]) Es gelang dem Einfluß des neuen Vicars, die capitelberechtigten Väter zur Annahme dieser wichtigen Neuerung zu bewegen.

1) Kolde, Die deutsche Augustiner-Congr. u. s. w. S. 22 u. 224.

Ein Glied in der Kette der Maßregeln, die dem Ziele dienen konnten, war auch die Gründung der Universität Wittenberg, die Churfürst Friedrich der Weise damals plante. Nicht als ob dem Churfürsten Gesichtspunkte des Kampfes vorgeschwebt hätten, oder als ob Staupitz aus solchen Gesichtspunkten zur Mitwirkung herangezogen worden wäre. Allein nachdem die Stiftung einmal beschlossen und die Mitwirkung des Augustiner-Ordens bei der Lehrthätigkeit und besonders die Hülfe des Staupitz bei der Einrichtung in Anspruch genommen war, lag es in der Natur der Dinge, daß vorwiegend Männer dahin berufen wurden, die des Staupitz unmittelbare Schüler waren.

Staupitz selbst übernahm eine Professur in Wittenberg und wurde erster Dekan der theologischen Fakultät. Natürlich wurden die früheren Methoden des Unterrichts und die üblichen Lehrgegenstände beibehalten, aber es ist doch kein Zufall, daß eben diese Hochschule etwa ein Jahrzehnt nach ihrer Errichtung der Hauptheerd und die Hauptstütze der religiösen Opposition wurde; eine große Zahl der Männer, die alsbald in dem Geisteskampfe eine Rolle spielten, darunter Wenzeslaus Linck, Joh. Spangenberg, Christoph Scheurl, Joh. Lang, Jacob Propst u. A., waren mit Staupitz persönlich befreundet und durch seinen Einfluß dorthin berufen worden. Eine Partei der Staupitzianer war im Entstehen begriffen.

Nachdem die Stiftung der neuen Universität vollzogen war, ging Staupitz an die Durchführung eines neuen Planes: er wollte die deutsche Congregation der Augustiner-Eremiten von der Jurisdiktion des Generals befreien und ihr eine größere Selbständigkeit und freiere Bewegung dadurch sichern, daß sie lediglich dem päpstlichen Stuhle unterstellt blieb, dessen Aufsicht natürlich nur einen mehr oder weniger formellen Charakter besessen haben würde. Nicolaus Besler, des Staupitz vertrauter Freund, übernahm den Auftrag, dies Privilegium in Rom zu

erwirken und man darf annehmen, daß Staupitz durch andere Freunde, deren er ja viele und einflußreiche sowohl am Hofe zu Torgau wie in Nürnberg besaß, seine Wünsche unterstützen ließ.

Allein an diesem Punkte sollten zum ersten Male die Schritte des bisher so glücklichen Mannes scheitern. Nachdem es anfänglich geschienen hatte, als ob auch dies Ziel erreicht werden könne und Staupitz bereits eine päpstliche Bulle in Händen hatte, welche zu günstigen Erwartungen berechtigte, fertigte der Papst am 26. März 1506 ein weiteres Aktenstück aus, in welchem nicht nur alle bezüglichen Hoffnungen zerstört wurden, sondern auch die Thatsache ihren unverhohlenen Ausdruck fand, daß der Papst mit dem Verhalten des Staupitz überhaupt unzufrieden war. Derselbe deutete an, daß Staupitz bestrebt sei, mit Hülfe weltlicher Fürsten seinen Ordensgenossen zum Nachtheil anderer Orden Privilegien zu verschaffen und ihnen eine Stütze zu gewähren. Nicol. Besler wurde verhaftet und zu Rom in Gefangenschaft gehalten.

Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir den Umstand, daß Staupitz seit etwa 1507 oder 1508 sich große Zurückhaltung auferlegte und alle weiteren Pläne fallen ließ, mit dem Zerwürfniß, in welches er gerathen war, in Zusammenhang bringen. Der scharfe Ton der päpstlichen Kundgebung machte überall Eindruck und lähmte um so mehr jeden weiteren Schritt auf der bisherigen Bahn, weil die allgemeine kirchenpolitische Lage um dieselbe Zeit eine Wendung genommen hatte, die das unbedingte Uebergewicht der Hierarchie in Deutschland wie in den Nachbarländern für die nächste Zukunft feststellte. Man hielt Besler, der fortwährend fürchtete, bei Seite geschafft zu werden, gleichsam als Geißel für Staupitz' Wohlverhalten und Gehorsam in Rom fest und erst am 5. Mai 1509 durfte er die Stadt wieder verlassen.

Selbst alte Lieblingspläne wie die Vereinigung der Conventualen mit den Observanten, für welche Staupitz Jahre lang

gearbeitet hatte, gab er jetzt auf und beschränkte sich auf die Erfüllung der unumgänglichen Pflichten seines Amtes. Das war die Zeit, von der Luther erzählt, daß Staupitz das „Werk des Glaubens", welches ihn seit 1503 beschäftigte, ganz Gott überließ und in welcher Staupitz sagte: „Laß es gehen wie es geht."

Am deutlichsten aber kam die Stimmung, die ihn damals beherrschte, darin zum Ausdruck, daß er seine Professur in Wittenberg niederlegte und damit ein Beispiel gab, dem sein Freund C. Scheurl folgte. Es mögen Meinungsverschiedenheiten mit bestimmten Männern dazu beigetragen haben, aber der Hauptgrund war doch, wie Scheurl berichtet, der, daß Staupitz mit den Zeitverhältnissen und dem allgemeinen Gang der Dinge unzufrieden war. Die Hoffnungen, die er bei der Uebernahme des Lehramts, und bei der Einrichtung der Hochschule gehegt hatte, waren nicht eingetroffen; er konnte damals ja nicht ahnen, daß der Samen, den er ausgestreut hatte, bereits nach wenigen Jahren in ungeahnter Weise aufgehen sollte.

Zweites Capitel.

Die Staupitzianer.

1512—1518.

Wendung der allgemeinen Lage seit 1512. — Der Reuchlinsche Handel. — Die Humanisten und ihre Sodalitäten. — Nürnberg. — Staupitz' Beziehungen zu Nürnberg. — Erneuertes Auftreten. — Die Nürnberger Predigten vom J. 1516. — Wirkungen derselben. — Die Schrift von der Liebe Gottes. — Die Staupitzianer. — Staupitz gilt vielfach als geistiger Führer der religiösen Bewegung (1518).

Dem Kampfe, der seit Ende 1517 von Wittenberg aus seinen Anfang nahm, ging seit etwa 1512 ein anderer vorauf, der, obwohl in seinen Zielpunkten von jenem ganz verschieden, doch die religiösen Gegensätze, welche seit langer Zeit innerhalb der Kirche schlummerten, von Neuem wach rief und zu heftigen Bewegungen führte, nämlich der Kampf, der sich an den Namen Joh. Reuchlins knüpft. Man weiß, daß die Aufforderung, welche der getaufte Jude Joh. Pfefferkorn zu Köln behufs Vernichtung aller rabbinischen Schriften an Kaiser Maximilian richtete, den Joh. Reuchlin zum öffentlichen Widerspruch veranlaßte. Im Verlauf der literarischen Fehde mischte sich zunächst die theologische Fakultät zu Köln in den Streit und erklärte 43 Aussprüche in Reuchlins Schrift „der Augenspiegel" für ketzerisch. Der Kölner Inquisitor Jac. v. Hoogstraaten lud darauf den Reuchlin vor das Ketzergericht, was Letzterer mit einer Appellation an den Papst Leo X. (1513) beantwortete. Hier gelang es den zahlreichen Freunden, welche Reuchlin inzwischen, zumal in den Kreisen der Humanisten, erworben hatte, einen Bescheid

zu erwirken, der gegen die Theologen ausfiel (1514): Reuchlin ward freigesprochen und Hoogstraaten zur Zahlung der Prozeßkosten verurtheilt, deren Beitreibung dem Ritter Franz v. Sickingen aufgetragen ward. Es war ein großer Erfolg aller derjenigen Männer, welche mit der Herrschaft des Clerus unzufrieden waren und der gemeinsame Kampf hatte die bisher vereinzelt fechtenden Männer einander genähert und ihnen das Gefühl der Zusammengehörigkeit gegeben. Es war ganz natürlich, daß viele bis dahin im Stillen thätigen Kräfte jetzt an das Licht traten. Im Herbst 1515 erschien das erste Buch der Dunkelmännerbriefe, welches ungeheures Aufsehen machte und das trotz, oder vielleicht wegen der strengen Bulle, die Leo X. wider alle Leser des Buches erließ, mit Begierde gelesen und gekauft wurde. Gerade die Buchdrucker, an ihrer Spitze Joh. Froben, von dem es in den Briefen hieß

Sed in domo Frobenii
Sunt multi pravi haeretici,

waren es, welche an der Verbreitung besonders wirksamen Antheil nahmen. Justus Jonas, Crotus Rubianus, Ulrich von Hutten, Conrad Mutian u. A. scheinen an der Abfassung betheiligt gewesen zu sein.

Man weiß, daß das Wiedererwachen der klassischen Literatur, wie es seit der Mitte des 15. Jahrh. eintrat, von den strengeren Vertretern der römischen Kirche aus naheliegenden Gründen mit einem gewissen Argwohn betrachtet wurde. Was man Seitens der Letzteren vorausgesehen und befürchtet hatte, trat im Lauf der Zeit wirklich ein: die neue Wissenschaft, obwohl ausgehend von dem klassischen Alterthum, wandte allmählich ihre Hilfsmittel und ihre Methode auch auf das kirchliche Alterthum an und eröffnete auch den Laien den Zugang zu den verschütteten Quellen der altchristlichen Zeiten. Da der Kirche die Prüfung und Messung ihres Lehrgebäudes an altchristlichen

Vorbildern und noch dazu von Männern, welche die hierarchischen Gesichtspunkte des Systems als Laien nicht theilten und nicht theilen konnten, unmöglich erwünscht sein konnte, so bildete sich ein naturgemäßer Gegensatz heraus. Die Gelehrten, welche sich auf diese Weise von mächtigen Richtungen bedroht sahen, suchten Stärkung in selbständigen Organisationen und so kommt es, daß uns seit etwa 1495 gelehrte Gesellschaften oder Sodalitäten — auch der Name Bruderschaft kommt dafür vor [1]) — begegnen, deren Mitglieder in einem engen persönlichen Verhältniß zu einander standen. Der Zweck, den diese Verbände nach außen hin verfolgten, war in erster Linie die Verbreitung und Drucklegung der klassischen Literatur. Indessen wissen wir, daß sich daran bald eine innere Annäherung und Verständigung in vielen anderen Fragen knüpfte und daß nicht bloß Humanisten im engeren Sinn darin Vertretung fanden.

Es ist heute um so schwieriger, über das Wesen dieser Gesellschaften (sodalitates) volle Klarheit zu erlangen, weil sie ihre Satzungen schon damals mit einem gewissen Schleier umhüllt haben. Wir kennen weder die Zeit der Gründung, noch ihre Organisation genauer.[2]) Es scheint verschiedene provinzielle Abtheilungen gegeben zu haben,[3]) welche Sektionen der allgemeinen deutschen literarischen Sodalitas bildeten.

Es gelang den Bemühungen der Gelehrten, angesehene Fürsten und Geistliche zur Mitwirkung zu bestimmen; den Vorsitz übernahm bis zu seinem Tode (1503) Joh. v. Dalberg, der

1) Günther, Gesch. d. mathemat. Unterrichts. Berlin 1887. S. 251.

2) Die besten Nachrichten neuerdings bei K. Morneweg, Joh. v. Dalberg, Heidelberg 1887 (Register s. v. Sodalitas).

3) In einem Gedicht des Celtis vom J. 1500, die Septenaria sodalitas literaria Germaniae betreffend, werden genannt: 1) Septemcastrensis Danubianus, 2) Dantiscanus Vistulanus, 3) Pomeranus Codoneus, 4) Albinus Luneburganus, 5) Alpinus Dravanus, 6) Rhenanus Vangionus, 7) Necaranus Hercinianus.

fromme und gelehrte Bischof von Worms, dessen Vergangenheit und Studien ihn auf diese Kreise hinwiesen. Dalberg hatte in Erfurt, wo er den Rud. Agrikola (der unter dem Rektorat des Joh. Ruchrat, gen. Joh. von Wesel, 1456 dort immatrikulirt worden war) kennen gelernt hatte, studirt, war dann zu Pavia und Padua vielen italienischen Humanisten näher getreten und war zu Worms, wo er seit 1472 Kleriker war, abermals mit dem früheren Professor, damaligen Wormser Domprediger Joh. von Wesel zusammengetroffen [1]), — demselben Manne, der im Febr. 1479 zu Mainz wegen Ketzerei vor dem Inquisitions-Gericht stand und verurtheilt wurde [2]); wobei Dalberg, der den Angeklagten kennen mußte, manche dauernde Eindrücke empfangen haben wird.

Es verdient Beachtung, daß Dalberg eine unter den Geistlichen nicht gewöhnliche Kenntniß in der Mathematik, Astronomie und Geographie besaß und namentlich auch mit den berufsmäßigen Vertretern dieser Wissenschaften persönliche Beziehungen unterhielt. Der Astronom Joh. Stöffler von Justingen, dem auch Joh. Reuchlin und Scriptoris näher standen, fertigte für den Bischof einen Himmelsglobus an (1499). [3]) Auch an kabbalistisch-mystischen Studien fand Dalberg Gefallen und schrieb

---

1) Morneweg, Joh. v. Dalberg. 1887. S. 27, 30 u. 50. Ueber Joh. v. Wesel als Domprediger zu Worms s. Frhr. Schenk zu Schweinsberg: Des Wormser Domprediger Joh. v. Wesel Absetzung, im Quartalbl. d. hist. Vereins f. d. Großh. Hessen. Nr. 1 u. 2. S. 10. —

2) Die Anklage lautete auf Verbindung mit den „Hussiten" (wir werden den Gebrauch dieses Namens unten kennen lernen). In der That gestand Wesel vor dem Gericht selbst ein, daß er mit einem Abgesandten der Gemeinden aus Böhmen, Namens Nicolaus, Umgang gehabt habe. Ob die weitere Beschuldigung, daß Wesel insgeheim selbst Bischof der Brüder gewesen ist, auf Wahrheit beruht, habe ich nicht ermitteln können. Ueber Wesel und seinen Prozeß: Ullmann, Ref. vor d. Reformation I, S. 175 ff. Janssen, Gesch. des deut. Volks I [9], S. 607. — Wormser Chronik, Ausg. v. Arnold, S. 190.

3) Morneweg, a. O. S. 289 f.

eine Schrift „Ueber die geheimen Mysterien der Zahlen.“ [1]) Mag es nun hierdurch oder durch andere Umstände gekommen sein — kurz, es steht fest, daß neben den Humanisten gerade die Mathematiker, Astronomen, Künstler u. s. w. in den Sodalitäten eine wichtige Rolle spielten.

Diese Wissenschaften waren ebenso wie die klassischen Studien ohne kirchliche Begünstigung herangewachsen; dagegen hatten sie seit dem Aufkommen der Gothik, welche für den Baumeister und Künstler mathematische und geometrische Kenntnisse zum unabweisbaren Bedürfniß machte, ihre vornehmste Stütze an einer anderen einflußreichen Corporation gefunden, nämlich an der Bauhütte. Die Bauhütte war der Ort, wo die Regeln der Geometrie und Mathematik planmäßig gelernt und betrieben wurden und in deren Schooß die ersten Künstler (wie z. B. Leonardo da Vinci, Albrecht Dürer u. A.) zugleich auch zu den ersten Mathematikern sich ausbildeten. [2])

Daher finden wir, daß unter den „Liebhabern des Handwerks“, welche in der deutschen Bauhütte bereits seit dem 15. Jahrh. nachweisbar sind, außer Aerzten, Apothekern u. s. w. namentlich die berufsmäßigen Vertreter der mathematischen Wissenschaften (Astronomen, Geographen u. s. w.) genannt werden. Geschah es doch auch nicht selten, daß Steinmetzwerkmeister — der Name Baumeister bezeichnete damals den Bauverwalter —, bei dem Rückgang der Bauthätigkeit, wie sie im 15. Jahrh. eintrat, gezwungen waren, als Formschneider, Buchdrucker oder auch als Theoretiker der Geometrie und Mathematik sich eine neue Existenz zu gründen.

Man weiß, daß die Bauhütte eine „freie Kunst“ war,

1) Morneweg, a. O. S. 154.

2) Vgl. hierüber Sigm. Günther, Gesch. d. mathemat. Unterrichts im deut. Mittelalter. (Mon. Germ. Paed. Bd. III) Berlin 1887 S. 335, §. 46 „Die Geometrie der Bauhütte und deren Literatur.“

d. h. daß sie weder dem Zunftzwang noch der unmittelbaren Aufsicht irgend einer lokalen Staatsgewalt unterworfen war; indessen waren ihre Mitglieder doch in einer nahen geistigen Verbindung mit dem Bürger- und Handwerkerstand der großen Städte geblieben und daher finden wir gerade innerhalb der Kreise der Hüttenbrüder — ich erinnere abermals an Männer wie Albr. Dürer, Hans Holbein u. A. — jene bestimmt ausgeprägte religiöse und christliche Geistesrichtung, wie sie im Handwerkerstand allezeit nachweisbar gewesen ist.

Das Zusammenwirken der „Poeten", d. h. der Freunde antiker Dichtung, und der „Mathematiker" oder der Vertreter der exakten Wissenschaften findet einen bezeichnenden Ausdruck in der Thatsache, daß Kaiser Maximilian im J. 1506 an der Wiener Hochschule ein „Collegium poetarum et mathematicorum" einrichtete, welches durch Stabius und Celtis geleitet wurde.[1]) Es war ganz natürlich, daß dies Zusammenwirken zu einer geistigen Annäherung auf allen Gebieten führte, und daß das Bündniß der Vertreter der „neuen" Wissenschaften um so enger wurde, je mehr die Anhänger der alten, d. h. der Scholastik, zum Angriff übergingen.

Diese Angriffe, die sich fort und fort steigerten und in den erwähnten Kämpfen Reuchlins recht deutlich an das Licht traten, brachten es (wie es zu gehen pflegt) zu Wege, daß manches Mitglied der Sodalitäten nicht bloß zur herrschenden Kirche und Dogmatik, sondern zum Christenthum überhaupt in einen Gegensatz gerieth. Andere aber, und darunter gerade die tiefer angelegten Naturen, wurden durch ihre Wissenschaft, zumal durch ihre Kenntniß der griechischen und hebräischen Sprache, zu den ursprünglichsten und reinsten Quellen der christlichen Lehre und damit zur Vertiefung

1) S. Günther a. a. O. S. 252. — Joh. Stabius stammte aus Steyer in Oberösterreich; er starb im J. 1522.

ihrer religiösen Anschauungen überhaupt geführt. Indem sie ihre Arbeit und Sorgfalt besonders dem Studium des Alten und Neuen Testamentes widmeten, wurden gerade sie die Bahnbrecher und Pfadfinder einer neuen Zeit und neuer Entwicklungen.

Niemand hatte hierin größere Erfolge als Desiderius Erasmus, der nicht nur die Mängel des theologischen Studiums und der scholastischen Methode, sondern nach und nach auch die kirchlichen Einrichtungen und Ueberlieferungen selbst kritisirte und die altchristlichen Zeiten als Vorbild hinstellte. Joh. Froben in Basel war es, der den Erasmus bei sich aufnahm und ihm dadurch die Möglichkeit gewährte, in völliger Unabhängigkeit für seine Ideen zu wirken. Das Wort, was von Basel aus in das Reich drang, rief weit und breit die Geister wider das herrschende System in die Schranken.

Wie Alles, was die Nation in geistige Bewegung setzte, in Nürnberg besonders frühzeitig und besonders kräftig wiederhallte, so hatte der Humanismus und namentlich auch die Sodalitas Celtica hier sehr rasch Wurzel geschlagen. Celtis selbst ließ gern gerade hier seine Schriften drucken, war oft in Nürnberg und verkehrte im Kreise der Sodalen. Dazu gehörten Willibald Pirkheimer, der Freund Albr. Dürers, die Aerzte Hartmann Schedel, Dietr. Ulsenius (ein Friese), und Hieron. Monetarius, der Kirchenmeister von S. Sebald, Seb. Schreier, ferner der Magister Peter Dannhauser, ein Freund Sixtus Tuchers und eifriger Verehrer der Mystik, ferner Dr. jur. Joh. Loffelhölz, Dr. Gabr. Baumgartner und Andere. Die Mathematiker Joh. Werner und Joh. Regiomontan, der Steinmetzwerkmeister Hans Beheim, der Buchdrucker Ant. Koburger u. A. standen diesem Bunde sehr nah.

Wir wissen nicht, wann Staupitz die ersten Beziehungen zu den Männern, die nachmals zu Nürnberg seine Freunde

waren, angeknüpft hat. Es war vielleicht kein Zufall, daß er das wichtige General-Capitel von 1504, von dem wir sprachen, gerade nach Nürnberg einberufen hatte. Als im J. 1506 von Rom aus der erwähnte Schlag wider Staupitz erfolgt war, hatte die Stadt Nürnberg für ihn und für die Congregation sehr nachdrücklich sich beim Papst verwendet.[1])

Eben im J. 1506 hatte Staupitz zu Bologna, wo er sich im Spätjahr aufhielt, mit Christoph Scheurl, einem Sohne Nürnbergs, freundschaftliche Beziehungen angeknüpft, die zur Berufung Scheurls nach Wittenberg führten. Als Scheurl im J. 1512 sich nach Nürnberg zurückgezogen hatte, kam Staupitz natürlich um so lieber und häufiger dorthin. Im Herbst 1512 hielt er sich mehrere Wochen dort auf und predigte unter großem Zulauf des Volks.

Es war natürlich, daß der Generalvicar, dessen Namen bereits einen guten Klang hatte, der durch Geist und Beredsamkeit hervorragte und durch hohe Verbindungen empfohlen war, in den Häusern der vornehmen Nürnberger Familien bald ein gern gesehener Gast wurde.

Schon die verwandtschaftlichen Beziehungen, die Scheurl zu mehreren dieser Familien besaß — seine Mutter war eine Tucher —, brachten es mit sich, daß Staupitz in den Kreisen der Scheurlschen Freunde und Verwandten heimisch wurde. Scheurls Lehrer war der Rechtsgelehrte Sixtus Tucher (geb. 1459), der bei seinem Aufenthalt in Italien mit dem religiös gesinnten Humanisten Pico von Mirandula, dem Biographen Savonarolas, Freundschaft geschlossen hatte und der, wie seine uns erhaltenen Briefe ergeben, ein eifriger Anhänger jener Mystik war, welche auf ihrem Grunde eine Menge evangelischer Gedanken enthielt.

---

1) Am 17. Juli 1506 erfolgten die ersten Maßregeln Nürnbergs. S. Kolde, Die deut. Aug.-Congr. S. 230.

Zu Ingolstadt, wo Sixtus später als Professor wirkte, waren manche Nürnberger, namentlich auch Hieronymus Ebner, dessen Schüler geworden.

Eben diese Nürnberger Geschlechter und ihre Geschichte waren mit der Geschichte der deutschen Mystik des 14. Jahrh. eng verknüpft. Man weiß, daß Margarethe Ebner († 1351) eine Freundin Taulers war [1]) und daß Christina Ebner († 1356), die nachweislich zu den Voreltern des Hier. Ebner gehörte, in der Geschichte der sog. Mystik einen Namen besitzt. [2]) Wie sehr die Erinnerungen an diese frommen Franen und ihre Erlebnisse gerade damals in Nürnberg lebendig waren, sehen wir aus einem Briefe des Christ. Scheurl vom 9. Mai 1519 an Luther und Otto Beckmann. [3])

Aber nicht bloß bis zu Savonarola reichten unmittelbare Fäden aus diesem Kreise, sondern auch zu einem anderen Vorkämpfer der religiösen Opposition, zu Joh. von Goch († 1475). Joh. Pupper, gebürtig aus Goch im Herzogthum Cleve, war (wie Savonarola und Staupitz) Mönch gewesen, hatte aber in seinen Schriften nicht bloß den Kampf gegen die Scholastik geführt, sondern auch reformatorische Grundsätze vertheidigt. Als die große religiöse Bewegung ausbrach, zeigte es sich, daß seine Bücher in gewissen Kreisen fortgepflanzt worden waren und der Mann, der sie im J. 1520 von Neuem herausgab, war Cornelius Grapheus zu Antwerpen (geb. 1481), welcher den Albrecht Dürer seinen „Bruder" nannte. [4])

Es war doch ein Bund sehr einflußreicher Männer, welcher uns hier entgegentritt. Hieronymus Ebner (geb. 1477) war seit

1) Ph. Strauch, Marg. Ebner u. Heinr. v. Nördlingen. 1882.
2) Preger, Gesch. der deut. Mystik, II, (1881), S. 269 ff.
3) Scheurls Briefbuch, II, 89 Nr. 201.
4) Thausing, Dürers Briefe u. s. w. p. XVI und 178 f.

1515 vorderster Losunger zu Nürnberg und damit leitender Staatsmann eines Gemeinwesens, auf dessen Wohlgeneigtheit Kaiser wie Papst, Fürsten wie Bischöfe Werth legten.

Ebner hatte im Stadtregiment Männer zur Seite, die seine Anschauungen vollkommen theilten und auf das innigste mit ihm durch Verwandtschaft oder Freundschaft verbunden waren. Seine Gattin war Helena Fürer, deren Familie mit den Tuchers befreundet war. Anton Tucher (geb. um 1457) war durch Charakter wie durch vornehme Abstammung und Reichthum einflußreich. „Bei Rath und Gemeinde stand er, wie Scheurl berichtet, in merklicher Reputation". „Er war eines stillen, geruhigen, muthsamen, friedlichen Gemüths" und genoß weit und breit im Reiche großes Vertrauen. Namentlich war Churfürst Friedrich der Weise ihm „in Gnaden vertraulich gewogen" und der Briefwechsel zwischen beiden beweist, daß ihre Beziehungen sich nicht bloß auf geschäftliche Angelegenheiten erstreckten. Anton Tucher war es, den Friedrich der Weise (wie die Chronik erzählt) vor allen Bürgern des Reiches zu loben pflegte.

Eben an dem mächtigen Hofe der Wettiner war seit 1514 Georg Spalatin, eigentlich Georg Burkhardt aus dem Bisthum Eichstädt, Hofkaplan und Geheimschreiber. Spalatin hatte seine Schulbildung in der S. Sebaldus-Schule zu Nürnberg erhalten und war, wie wir aus seinem vertraulichen Briefwechsel mit Christoph Scheurl ersehen, in dauernden Beziehungen mit den Nürnberger Geschlechtern, vor Allem mit Hier. Ebner und Holzschuher, geblieben. Auch mit Staupitz war Spalatin bekannt und wir wissen, daß dessen Freunde am Hof zu Torgau (wozu auch der churf. Rath Degenhard Pfeffinger gehörte) im J. 1516 den Plan beförderten, den Generalvicar zum Bischof zu machen.[1])

1) Kolde, Joh. v. Staupitz, S. 269.

Besonders merkwürdig, aber noch nicht genügend untersucht, ist die Stellung, welche Kaiser Maximilian zu den Kämpfen, in die der Humanismus und seine Freunde gerathen waren, einnahm. Gewiß ist, daß der Kaiser der Mathematik und Geometrie seine ganz besondere Fürsorge zugewandt[1]) und daß er deren Vertretern, ebenso wie vielen Künstlern und Bauleuten, eine bevorzugte Stellung in seiner Nähe eingeräumt hat. Um Maximilian sammelte sich seit etwa 1495 die „Donaubrüderschaft", d. h. jene Sodalitas Danubiana, deren vornehmste Mitglieder Conr. Celtis und der Mathematiker Joh. Stabius (letzterer der ständige Begleiter des Kaisers auf seinen Reisen) waren. Sehr wahrscheinlich ist, daß diese nahe Verbindung mit den Mathematikern ihn auch mit deren Freunden, den Humanisten, in Fühlung brachte. Jedenfalls steht es urkundlich fest, daß er die Ordnung der deutschen Bauhütte am 3. Oct. 1498 mit seiner kaiserlichen Bestätigung versehen und dadurch dieser Brüderschaft eine außerordentliche Begünstigung erwiesen hat — eine Begünstigung, die bei der freundschaftlichen Stellung der Hüttenbrüder zu dem oppositionellen Humanismns doch deutlich zeigt, auf welcher Seite die Sympathien des Kaisers in den Kämpfen der Zeit lagen.

Wir wissen nicht, ob es die Veränderung der allgemeinen Verhältnisse oder ob es sonstige Erwägungen waren, die den Staupitz leiteten — genug, er entschloß sich im J. 1515, aus der Zurückhaltung, die er seit Jahren beobachtet hatte, herauszutreten und in die Bewegung, die die Geister ergriffen hatte, durch Wort und Schrift selbständig einzugreifen.

1) Näheres darüber bei S. Günther, Gesch. des mathem. Unterrichts, Berlin 1887. S. 249 ff. Der Kaiser besuchte im J. 1507 in dem Dorf Justingen den Mathematiker Stoeffler, mit dem auch Scriptoris verkehrte.

Eben in dem genannten Jahr veröffentlichte er eine kleine Schrift „Von der Nachfolgung des willigen Sterbens Jesu Christi" —, es ist die erste, die erweislich von ihm stammt —, in welcher er, wenn auch einstweilen in sehr zurückhaltender und vorsichtiger Form und im Anschluß an manche überlieferten Vorstellungen, gewisse Schäden der bestehenden religiösen Zustände aufdeckte.

Gleich im Beginn hebt er hervor[1]), daß Gott den Menschen gemacht habe, nicht allein daß er sei, sondern daß er recht sei, d. h. daß er einen guten Willen habe, wodurch man allein recht sein kann. Das Sterben, von welchem Staupitz in dem Titel seiner Schrift spricht, ist nicht der leibliche Tod, sondern jenes Absterben, jenes Verzichten, von welchem die Mystik die Geburt Christi in uns abhängig macht.

Wer in diesem Sinne niemals stirbt, d. h. wer nur den Sinnen lebt und dient, der wird nicht leben, wer nicht sich selbst besiegt, der wird dereinst nicht auferstehen. Wie Christus am Kreuze aus Liebe zu uns gestorben ist, so müssen wir seinem Vorbild folgend das Kreuz auf uns nehmen, welches durch die Beugung unseres Eigenwillens uns trifft. Doch wer dies thut und der Stimme Gottes in seinem Herzen Gehör giebt, der wird stark durch das Leiden, lebendig durch das Sterben.

Das Vorbild und die Worte Jesu Christi sind die sicherste Richtschnur unseres eigenen Verhaltens und die vornehmste Quelle religiöser Erkenntniß. „Christus ist allein der", sagt er, „dem alle Menschen folgen können, in dem alles Gute, Leben, Leiden und Sterben Allen und Jeglichen vorgebildet ist, also daß Niemand recht thun, recht leiden, recht sterben kann, es geschehe denn gleichförmig dem Leben, dem Leiden, dem Sterben Jesu Christi".

1) Die Schrift ist abgedruckt in Joh. v. Staupitzens sämmtlichen Werken, hrsg. v. J. K. F. Knaake. Potsdam 1867. I, S. 52 ff.

Christus ist der Lehrer der Wahrheit, der Strafer der Bosheit, der Aufwecker der Schlafenden, der Erlöser der Gefangenen, er ist die Pforte des Schafstalls, der Hirte und die Weide der Schafe, er ist der Weg, die Wahrheit und das Leben, unser Gott, unser Herr, unser Erlöser und Seligmacher.

Das zwölfte Capitel der kleinen Schrift zeigt im Sinn der Mystik die Gelassenheit. „Ob wir tausend Jahre suchten", sagt Staupitz, „so finden wir doch nichts Nützlicheres, alle Widerwärtigkeiten zu überwinden und alles Guten theilhaft zu werden, als Gelassenheit. Denn wer das Gute lassen kann, den überkommt niemals dessen Mangel, wer Lust flieht, der findet sie, wer sich demüthigt, der wird erhöhet".

Der Schluß des ganzen Büchleins ist für Staupitz' Stellung zur herrschenden kirchlichen Praxis besonders bezeichnend. „Viele Menschen leben nach jüdischer Art, sie bauen auf ihre Werke, auf ihr Fasten, Beten, Almosengeben und dergleichen". „Es wäre besser, der Mensch stürbe, ehe er wüßte, was guter Menschen Werke wären, denn daß er einig Vertrauen in seine guten Werke setzte und auf seine Gerechtigkeit etwas baute. Es ist endgültig beschlossen und vielmals im h. Evangelium verkündet promulgirt (und) offenbarlich ausgerufen von Christus selbst, daß Gott nur Sünder, keinen Gerechten, der auf sich selbst hofft, will selig machen".

„Zum Beschluß sollen sich alle Menschen, wie Christus gethan, in die Hände des himmlischen Vaters befehlen und gedenken oder sprechen: Vater, in deine Hände befehle ich meinen, ja vielmehr deinen Geist, den du mir empfohlen hast".

Bei der Lesung dieser wie der verwandten um dieselbe Zeit gedruckten Schriften hat man freilich die Empfindung, daß der frische Geist, welcher sowohl die Schriften der Gottesfreunde des 14. Jahrh. wie die der bald anbrechenden Epoche durchzieht und der in Luthers, wie in seiner Mitkämpfer und Gegner Büchern

zu Tage tritt, fehlt. Aber das gleiche Gefühl erwecken doch auch fast alle Schriften des 15. Jahrh., ja auch die Schriften Luthers vor 1517, und es beruht dies sicherlich darauf, daß die allgemeine Bewegung, welche alsbald anbrach, den Geistern einen Schwung und eine Spannkraft verlieh, die in einer Zeit, wo Einzelne einen fast hoffnungslosen Kampf führten, unmöglich vorhanden sein konnte.

Auch darf und soll nicht unbetont bleiben — wir werden unten darauf zurückkommen —, daß Staupitz' Theologie jetzt und später die Einwirkung augustinischer und scholastischer Lehren zeigt, eine Einwirkung, die bei einem Manne, der als Mönch gelebt hat und starb, ganz natürlich war, und die bei allen berufsmäßigen Theologen jener Zeit (selbst Luther nicht ausgenommen) zu Tage tritt, die aber den evangelischen Grundcharakter seiner Religions-Auffassung und seine eigentliche Gesinnung nicht beeinträchtigte.

Die Grundsätze und Anschauungen des Staupitz, die uns hier begegnen, sind (um dies schon hier vorweg zu bemerken) im Großen und Ganzen keine anderen als die, welche Luther zwischen 1517 bis 1521 gehegt und vorgetragen hat. —

Aber nicht bloß mit dem geschriebenen, sondern auch mit dem gesprochenen Wort entschloß sich Staupitz jetzt in dem Sinn der Lehren, die ihn erfüllten, vor die Oeffentlichkeit zu treten, und ihnen die Bahn zu öffnen.

Im J. 1516 hatten ihn die Freunde, die wir kennen gelernt haben, nach Nürnberg berufen; er war gern gefolgt und hatte in der Adventszeit unter so großem Andrang gepredigt, daß die Augustiner-Kirche die Menge der Andächtigen nicht fassen konnte.

Es war, wie sich alsbald zeigen sollte, keineswegs bloß die Beredsamkeit, welche die Nürnberger anzog, sondern vor Allem der religiöse Standpunkt, welchen Staupitz in seinen Predigten zum Ausdruck brachte.

In der ersten Predigt[1]), die von rechter Reue handelt, eifert er gegen die Menschen, welche aus Furcht vor der Hölle oder verwirkter Strafe Reue fühlen. Nach rechter Ordnung soll die Reue vielmehr aus dem Schmerze fließen, den wir empfinden, weil wir Gott und Christus, unseren Seligmacher, beleidigt und erzürnt haben. Wo solche Reue mit ganzem Herzen sich vollzieht, werden wir der göttlichen Mitwirkung und Barmherzigkeit gewiß nicht mangeln. Ja, ein solcher Mensch kann nicht bloß der Hölle entfliehen, sondern auch dem Fegfeuer, selbst wenn er ohne die Sakramente sterben sollte.

„Und es hat nicht die Weise, wie durch Etliche dem einfältigen Völklein zu öfteren Malen eingebildet wird, daß, wenn der Mensch seine Sünden fleißig beichtet und sich des päpstlichen Ablasses durch zeitliche Handreichung theilhaftig macht, daß er damit Vergebung der Sünden erlange. Denn der Klang des Guldens, der in die Geldkiste fällt, wird den Sünder seiner Sünden nicht entledigen".

Besser ist es, falls der Mensch fürchtet, daß er an genugsamer Reue Mangel habe, Gott den Allmächtigen zu bitten, daß er diesen Mangel durch Christi bitteres Leiden ausfülle und daß Gott ein barmherziger Helfer unserer gebrechlichen Reue sei. Gewiß, Gott wird sich am Können des Menschen sättigen lassen und diesem Reuer seine Gnade nicht entziehen.

Hier ist, wie man sieht, der Angriff auf den Ablaß schon vor Luthers Auftreten eingeleitet und der Weg gewiesen, den Luther später ging, als er das Leiden Christi und die Gnade Gottes wieder an die Stelle des Verdienstes und der Leistungen setzte, wie die kirchliche Praxis sie forderte.

In der zweiten Predigt spricht Staupitz von der Willens-

1) Dieselben sind abgedruckt bei Knaake, Staupitz' Werke I, S. 13 ff. Es sind Auszüge, die ein Zuhörer aufgezeichnet hat.

freiheit, über welche in der damaligen kirchlichen Praxis im Anschluß an die Lehre vom Verdienst durchaus pelagianische Vorstellungen herrschten.

Wenn der Mensch, sagt Staupitz, kraft seines freien Willens allein glaubt die Meidung des Bösen und die Wirkung des Guten vollbringen zu können, so irrt er. Vielmehr fließt die Kraft zu diesem Wirken aus der Gnade Gottes und Gott sollen wir bitten, daß er uns diese Kraft verleiht zu seinem Wohlgefallen und unserer Seligkeit.

„Das ist ein rechter, geordneter Vorsatz, den wir allein in die Kraft, Wirkung und den Willen Gottes ohne Mittel, und nicht in unseren Willen, Kraft oder Vertrauen stellen". Denn wenn wir selbst durch unser Wirken alles vermöchten, so wäre es wahr, daß Gott unser einziger Erhalter, Erlöser und Seligmacher nicht wäre.

„Wenn aber ein Mensch sagen wollte: So Gott der Allmächtige allein derjenige ist, der uns in gute Vorsätze bringt, so haben wir auch keinen freien, sondern einen gezwungenen Willen — dagegen ist die Antwort, daß Gott der Allmächtige den Menschen zu einem freien Willen hat erschaffen; wenn aber der Mensch seine Werke will lebendig und verdienstlich machen, soll er sie auf Gottes Hülfe und Mitwirkung gründen; der kann alsdann einem Menschen die Gnade geben, daß er das, was er thut, gern und willig vornimmt, das ist aber ungezwungen".[1])

In der dritten Predigt handelt Staupitz von den „drei Graden des Leidens unverdienter Widerwärtigkeiten"[2]) und in der vierten von Gottes Barmherzigkeit. Der Mensch, sagt er, sei ein Thor, der seine Sünden größer halten wolle als Gottes Barmherzigkeit; diese ist ohne Maß und unendlich und besitzt

1) Knaake a. O. S. 21.

2) Ueber die Grad- und Stufen-Eintheilungen bei Staupitz werden wir unten näher handeln.

die Eigenschaft, daß sie Keinem, der sie recht begehrt, wird versagt werden. Darum sollen Alle oft und ohne Unterlaß zu Gott sich wenden. Denn wer nicht in Sünden ist, der soll doch allewege seine Dürftigkeit bekennen und zu Christus sich richten, daß er ihm seine Gnade und Hülfe leihe. Denn Christus ist es, der uns den Brunnen der Barmherzigkeit, falls wir ihn suchen, durch sein Leiden geöffnet hat.

Gott erzeigt sich den Menschen gegenüber — so fährt Staupitz in der fünften Predigt fort — nicht als Strafrichter, der dem Uebelthäter auf dem Nacken steht, um ihn zu rechtfertigen; wenn er auch den Menschen zeitweilig straft, so thut er es nicht wie ein Richter, sondern wie ein Vater. Darum sollen wir Gott lieben nicht mit einer knechtischen, sondern einer kindlichen Furcht. Der Mensch, der aus knechtischer Furcht oder Hoffnung Werke der Tugend verrichtet, wird dadurch nicht selig; erst die Wirkungen, die aus kindlicher Furcht und kindlicher Liebe fließen, bringen den Menschen in das Netz der göttlichen Liebe. Wer Gutes thut, um bei den Menschen davon Ruhm und Lob zu genießen, der entzieht Gott den Ruhm, den er für sich behalten will und wird keiner Frucht seines guten Werkes genießen.

Die Gedanken, welche Staupitz in diesen Predigten ausspricht, hat er nach den Aufzeichnungen, die uns erhalten sind, oft und nachdrücklich wiederholt und ihnen dadurch eine erhöhte Bedeutung gegeben.

So sagt er einmal [1]): „Viele Menschen gebrauchen großen Fleiß, ihre Sünden ordentlich und schicklich, wie sie sich selbst vertrösten, zu beichten — und meinen, nicht eine kleine Forderung zur Seligkeit ausgerichtet zu haben. Das ist aber ein ungeschickt Ding, denn der Mensch soll zu der Vermessenheit oder Hoffnung

1) Knaake a. O. S. 40.

nimmer kommen, daß er durch dies sein eigen Werk des Beichtens der Sachen recht gethan oder so ein verdienstlich gut Werk geübt habe. Der Mensch soll auch in sein rechtes Beichten gar kein Vertrauen stellen, sondern allein in die Vollkommenheit der Gnade und Barmherzigkeit Gottes, dadurch der Sünder allein gerechtfertigt werden mag."

Mit richtigem Blick hatte Staupitz bereits in der Zeit, wo er jene Predigten hielt, in der Werkheiligkeit das Grundübel der religiösen Zustände erkannt; mit voller Willenskraft nahm er den Kampf dagegen auf und ward nicht müde, in stets neuen Wendungen sich dagegen zu erklären.

Man weiß, daß die römische Kirche in dem Mönchthum einen Stand der Vollkommenheit erkannte und erkennt, dessen Regeln und Ordnungen den Weg zu besonderer Heiligkeit eröffnen. Dagegen sagt Staupitz:

Niemand weiß, wo Gott der Allmächtige wohne, bei wem er auch am höchsten Gnade wirken will. Und es geschieht gar vielmal, daß unter einer Sammt-Schaube mehr Tugend, Beständigkeit und Gottes-Wirkung, denn unter der Kutte verborgen liegt. Es ist wohl wahr, die Geistlichen in den Kutten haben das Hofkleid Christi, darum vermuthet man, daß sie Christo zu Hof näher seien; aber andererseits hat Christus auch Etliche, die er von Haus aus bestellt hat, die das Hofkleid nicht haben, auf die setzt er zuweilen mehr denn auf Andere sein Vertrauen.[1])

Das waren Worte, die vielleicht seit den Tagen Taulers nicht öffentlich von einem Mönche gepredigt worden waren und die große Bewegung hervorrufen mußten.

„Die Werke des Menschen, sagt er ein anderes Mal, sind nicht seine Werke, sondern Gottes Werke, der ihm die Gnade mittheilt, Gutes zu wirken, dieweil ohne Gottes Gnade und

1) Knaake a. O. S. 33.

Mitwirkung der Mensch keinen einzigen guten Gedanken, zu geschweigen ein tugendlich Werk, haben und üben mag." „Und darum soll der Mensch an seinen guten Werken und Tugenden ganz verzweifeln und allein in Gottes Werken und durch diesen angezeigten Weg, daß er alle seine Werke allein Gott zueignet und in Gott ordnet, verhoffen, selig zu werden."

In der damaligen kirchlichen Praxis begegnet uns eine sehr starke Betonung der Sündenpredigt und gleichzeitig eine lebhafte Aupreisung gewisser Mittel, Leistungen und Werke, die angeblich zur Sündentilgung erforderlich oder nützlich waren. Sobald durch die Predigt von den Sünden und von der Ewigkeit der Höllenstrafen, welche die ungesühnten Sünden erwarte, die Gemüther erschüttert und zerknirscht waren — denn Keiner fühlte sich von Sünden frei, — so waren die Herzen willig und bereit, Alles zu thun, was die Priester an sühnenden Werken (Abläßen, Pilgerfahrten, Stiftungen u. s. w.) ihnen auferlegten.

Bei der Wichtigkeit, welche der Sündenpredigt somit beiwohnte, war es doch eine Erschütterung der ganzen herrschenden Praxis, wenn Staupitz sich ausdrücklich dagegen aussprach. „Ein leichtes Ding ist es, sagt er, dem Menschen täglich vorzupredigen, daß er viele Sünden gethan habe, daß solche Sünden groß seien u. s. w. Aber welche Frucht und Hülfe wird dem Menschen dadurch mitgetheilt, außer daß die Menschen nach Beschluß aller solchen Predigten, ob sie gleich ein Jahr währen, mehr zu täglicher Verwicklung, irrigem Gewissen, einem unruhigen Gemüth und mehr zu Verzweiflung denn zum Trost geführt werden? Das aber ist nützlich und fruchtbar, den Sündern einen tröstlichen rechten Weg zu zeigen, wodurch sie von Beschwerung ihres Gewissens und von einem verzweifelnden Gemüth entledigt, von Sünden entbunden, auch der Gnade und Barmherzigkeit Gottes und des Verdienstes seines Leidens fähig sein möchten." „Es ist auch bisweilen viel vorteiliger und besser,

wenn der Mensch ohne einen solchen Gelehrten, der ihn (nur) in mehr Irrungen bringt, seinen Weg fährt, auf seiner Einfältigkeit beruht und sein Vertrauen allein auf Gott stellt, als ihren irrig machenden Predigten zu gehorchen."

In diesen Aeußerungen des Staupitz tritt, wie man sieht, schon im Herbst 1516 der Widerspruch gegen das herrschende System ganz offen zu Tage. Ja, Staupitz hatte mehr noch als Reuchlin, Erasmus, die Verfasser der Dunkelmännerbriefe und Andere, den eigentlichen Kernpunkt getroffen und den richtigen Weg der Heilung beschritten. Nicht bloß Personen, Methoden und Zustände griff er mit den Waffen des Spottes oder der Gelehrsamkeit an, sondern er hatte erkannt, daß religiöse und kirchliche Uebelstände nur dadurch wirksam und dauernd zu besseren sind, daß man sie durch reinere und tiefere religiöse Vorstellungen ersetzt und sein Widerspruch war daher, so gemäßigt er auftrat, doch ernster und wirkungsvoller als der seiner Mitstreiter.

Wenn er die Menschen lehrte, wie sie dem Fegfeuer entgehen könnten, selbst wenn sie ohne Sakramente stürben, wenn er die Theorie vom Ablaß in ihren Grundlagen angriff, wenn er die pelagianische Auffassung der Willensfreiheit, wie sie damals herrschend war, bekämpfte und schließlich besonders der Werkheiligkeit entgegentrat, so waren damit doch die Punkte getroffen, an denen später, wie sich zeigen sollte, Luthers Widerspruch einsetzte und durch deren Beseitigung, wenn sie gelang, das ganze System aus den Angeln gehoben werden mußte.

Ein so kluger, welterfahrener und vorsichtiger Mann wie Staupitz es war, war sich der Folgen, die sich aus diesem Auftreten ergaben, wohl bewußt und er selbst wie seine Umgebung fühlte die Tragweite, welche diese Predigten haben konnten, sofort.

Augenzeugen berichten uns, daß eine große Bewegung sich

der Stadt Nürnberg bemächtigte; der Zudrang der Menge zur Augustiner-Kirche steigerte sich von Woche zu Woche. Am 2. Jan. 1517 schreibt Scheurl an Luther,[1]) es sei schwer, die Wirkungen zu beschreiben, welche Staupitz erzielt habe; unsere ersten Männer versichern, fügt er hinzu, etwas Aehnliches nicht gehört zu haben. „Ich übergehe es, daß einige ihn (den Staupitz) einen Schüler, ja die Zunge des Paulus nennen, andere ihn als Herold des Evangeliums und als einen wahren Gottesgelehrten bezeichnen.“ Solche Ehren seien, seitdem Scheurl seiner Vaterstadt diene, keinem Mann in Nürnberg zu Theil geworden.

Es war ganz natürlich: die geläuterte Auffassung von der Rechtfertigung, wie sie Staupitz vortrug, zeigte sofort, als sie wieder auf den Leuchter gestellt ward, für Tausende ihre gewissenbefreiende und beseeligende Wirkung. Die Irrungen und Skrupel aller derer, welche sich in Ablaß, Opferdienst und Spenden um ihr Seelenheil abgemüht und verzehrt hatten, fanden plötzlich durch das befreiende Wort von der freien Gnade des erbarmenden Gottes Ziel und Ende, und unzählige Herzen schlugen Staupitz dankbar entgegen.

Freilich war es einstweilen nur ein gesprochenes Wort, das lediglich in den Gemüthern derer, die es gehört hatten und weiter gaben, haften konnte; aber sofort bemühten sich des Staupitz Freunde, die wichtigeren Theile seiner Predigten auch durch die Schrift festzuhalten und durch den Druck zu verbreiten. Es ist für die Absichten und Wünsche, welche man dabei im Auge hatte, bezeichnend, daß man sofort zwei Ausgaben, eine in deutscher und eine in lateinischer Sprache veranstaltete.[2])

---

1) C. Scheurls Briefbuch, hrsg. v. Knaake, Bd. II, S. 1.

2) Am 2. Januar 1517 schreibt Scheurl an Luther, nachdem er die Verdienste des Staupitz geschildert hat: „Rogatu autem amicorum ad dei gloriam et Augustiniensium salutem sermones Staupitzii in viginti quattuor capita distincti et fideliter traducti sunt, quos populus utra-

Die Gemeinsamkeit der religiösen Anschauungen, die seit Jahren zwischen Staupitz und den Nürnberger Freunden vorhanden war und die jetzt nach außen hin ihren Ausdruck gefunden hatte, mußte die Männer, die sich dadurch verbunden fühlten, immer näher und inniger zusammenführen. Man war einig in dem ernsten Willen „die Lehre Christi (wie Scheurl einmal sagt[1]) wiederherzustellen und in Christi Gesetz zu wandeln." So entwickelten sich in Nürnberg die Ansätze einer Partei, welche Scheurl im J. 1517 als Staupitzianer bezeichnet.[2]) Staupitz selbst hatte dafür gesorgt, daß der Kreis, der sich im J. 1516 um ihn geschaart hatte, in festem Zusammenschluß fortdauerte, indem er seinen Schüler Wenzeslaus Linck von München nach Nürnberg gesandt hatte, um in seinem Geiste bis zu seiner Wiederkehr weiter zu wirken.

Man hat wohl gesagt (und ich selbst habe es früher geglaubt), daß Staupitz nicht die Eigenschaften besessen habe, welche ihn zur Führung einer großen Bewegung befähigten. Es ist doch nicht richtig, dies in solcher Allgemeinheit zu behaupten. Er besaß vielmehr in den Tugenden, die ihn vornehmlich auszeichneten, in seinem Muth, seiner Wahrheitsliebe, Warmherzigkeit und Beredsamkeit Eigenschaften, welche ihm das Vertrauen von Hoch und Niedrig zuführten. Obwohl ein Mann von ganz anderer Art als Luther, vornehm, ohne verletzende Schärfe, mehr

que lingua publicandos accessu paucorum dierum, sed magno assensu exspectat. Scheurls Briefbuch II, 1. Es ist die Schrift „Von der endlichen Vollziehung ewiger Fürsehung" u. s. w. (1517).

1) Scheurl an Luther, d. d. 3. Nov. 1517: Christi theologiam restaurare et in illius lege ambulare. Merkwürdig ist die Hindeutung auf das „Gesetz Christi"; wir werden unten darauf zurückkommen.

2) Scheurl an Luther, d. d. Nürnberg 1517, Nov. 3: „Audiunt hunc (scil. Wenz. Linck) Jeronymus Ebner, deliciae populi Nurnbergensis, Caspar Nuzel, Jeronymus Holtzschuher septemviri, juris consulti tres et alii plerique Staupiciani. Scheurls Briefbuch, a. a. O. S. 36.

geneigt zum Dulden als zum Angriff, aber stark in Geduld und Leiden, fehlte es ihm keineswegs an Entschlossenheit, an Ausdauer und an Klugheit, wie sie zu dem ernsten Kampf, den er zu Nürnberg eingeleitet hatte, erforderlich waren. Man hat ihn im Gegensatz zu Luther einen Mann des Friedens genannt und er war es in der That, trotz seines lauten Zeugnisses wider die „Pharisäer und die Schriftgelehrten", nach dem Vorbild des Friedensfürsten, für den er kämpfte. In den Schriften und Predigten, die er hinterlassen hat, findet sich bei aller Wärme, die sie athmen, nicht ein einziges Scheltwort wider einen Gegner, nicht ein einziger Angriff wider die Personen, die er vor sich hatte. Alles, was er sagt und schreibt, zeugt von milder Güte, von Liebe und von rücksichtsvoller Achtung für abweichende Ueberzeugungen und wenn man seine Worte liest, könnte man fast glauben, er befinde sich mit der ganzen Welt in Uebereinstimmung. Es mag sein, daß er nicht Alles, was er dachte, durch den Druck hat verbreiten wollen; aber wie man dies auf Mangel an Muth zurückführen kann, ist völlig unbegreiflich angesichts der Thatsache, daß er in der Zeit, wo kein anderer Mann von Namen es wagte, für Luther öffentlich in die Schranke zu treten (1518—1519), dessen vornehmster Beschützer war. Staupitz hat den Beweis geliefert, daß man einen großen Kampf mit Vornehmheit und milden Formen führen kann; seinem liebenswürdigen Wesen wiederstrebte es, die sachlichen Gegensätze durch Scheltworte und Beleidigungen zu verschärfen und zu vergiften.

Es trifft sich glücklich, daß wir die Namen der Führer dieser Partei, nämlich der Staupitzianer, kennen. Am 7. Jan. 1518 sendet Scheurl[1]) eine Einladung an Staupitz und giebt darin an, daß er dieselbe im Namen der Sodalitas Staupitiana ausspreche. Diese Sodalität — man pflegte damals meist Ge-

1) Scheurls Briefbuch, hrsg. v. Soden u. Knaake. 1867 f. II, S. 43.

sellschaften mit festen Formen als Sodalitäten zu bezeichnen — habe ihn beauftragt, den Staupitz zu Predigten einzuladen; dann nennt er folgende Namen: „Anton Tucher, der Vater des Vaterlands, Hieronymus Ebner, der Liebling und die Freude oder gewiß die Perle unter Nürnbergs Bürgern, Caspar Nützel, der ernste Mann, Hieronymus Holzschuher, Andreas und Martinus Tucher, Sigismund und Christoph Fürer, Lazarus Spengler, Albrecht Dürer, der deutsche Apelles, und Wolfgang Hoffmann.“ [1])

Daß wir es hier in der That mit einem engeren Bunde von gleichgesinnten Freunden zu thun haben, beweist die Thatsache, daß Scheurl die Sodalität und ihre Glieder öfter nennt und daß jedesmal dieselben Namen wiederkehren. Dürer wird stets unter ihnen, Pirkheimer nie genannt. [2])

Wie Staupitz im Herbst 1516 zu Nürnberg gepredigt hatte, in demselben Sinn und Geist predigte er in der Adventszeit 1517 zu München. Allerdings war es hier kein Kreis von Namen ersten Ranges, der sich um ihn drängte, aber auch hier fand er so reichen Beifall, daß er sich entschloß, den Inhalt seiner Vorträge in einer selbständigen Druckschrift seinen Freunden zugänglich zu machen. Sie erschien zu Anfang 1518 unter dem Titel „Von der Liebe Gottes“ und ward von Staupitz der Herzogin Kunigunde von Baiern, der Wittwe Herzog Albrechts IV., gewidmet. Wie lebhaften Beifall sie fand, beweist die Thatsache, daß sie in wenigen Jahren vier Ausgaben erlebte [3]) und wir wissen namentlich, daß Luther sie sehr hoch schätzte. In der That offenbart sich gerade in dieser Schrift die Eigenart des Staupitz besonders rein und eröffnet uns einen Blick in sein tiefes und reiches Gemüth.

1) Scheurls Briefbuch II, 42.
2) Scheurls Briefbuch II, 65 u. II, 78.
3) Knaake, Staupitz' Schriften, S. 88 f.

Was der Mensch am höchsten liebt, sagt Staupitz, das ist für ihn sein Gott, es rede der Mund so oder so von Gott. Die wahre Anbetung besteht in der Liebe, nicht in den Worten; wer liebt, der betet, wer nicht liebt, der betet nicht, spräch er auch tausend Psalter. Wer Gott liebt, der dient Gott, wer ihn nicht liebt, der dient ihm nicht, trüg' er auch einen Berg auf den andern. Um deswillen mag dem Menschen nichts Nützlicheres widerfahren, denn daß er zu der Liebe Gottes angereizt, erzogen und gefördert werde.

Nachdem Staupitz somit Zweck und Anlaß seines Büchleins angedeutet hat, geht er zu der Erörterung der Frage über, wie der Mensch zu der Liebe kommen könne, und führt zunächst aus, daß man niemand lehren kann, Gott über alle Dinge zu lieben. Man mag von des Willens Eigenschaft, von Reinheit des Herzens, vom guten Gewissen, vom ungefärbten Glauben die Menschen unterweisen — aber die Liebe, die Gott über Alles liebt, können wir nicht einer dem andern lehren. Selbst aus dem Buchstaben der heiligen Schrift mögen wir diese Liebe nicht lernen. Wir sehen und erkennen wohl aus dem Alten Testament, was wir nicht thun sollen, und es ist ein Spiegel für die Sünder; es zeigt wohl die Krankheit an, die uns anhaftet, und kann das Streben wecken nach der Gesundheit, aber gesund machen, d. h. die Liebe zum Guten anzufachen, vermag es nicht. Und was von dem Buchstaben des Alten Testaments gilt, das trifft auch zu auf den Buchstaben des Neuen. „Ob er schon Christum in die Augen bringt und seine Lehre in die Ohren, so dient er doch, weil er den Geist Christi nicht vermag ins Herz zu bringen, allein zu schwererem Tod." „Die Juden" sagt Staupitz mit leiser Anspielung, „hatten Christum in den Augen, in den Ohren und in den Händen, sie hatten aber den Geist Christi nicht im Herzen, darum waren sie verdammlicher denn die Heiden." „Also findest du bis auf diesen

Tag, daß vielmals die, die Christum am meisten auf der Zunge haben, ihn selten im Herzen führen, daraus folgt, daß sie ihn anderen Leuten geben, wie sie ihn haben, auf die Zunge, nicht in's Herz; es lernen viele von ihm reden, aber wenige ihn lieben, davon das arme gemeine Volk nicht wenig an seinem Beßten gehindert wird."

Wie kommt nun aber die wahre Liebe zu Stande? Gott selbst ist die Liebe und „die wesentlich selbständige Liebe, die Gott selbst ist, ist eher in dem Menschen, denn seine eigene Liebe oder etwas, das gut genannt mag werden." Die Menschenseele, die ein „Kind Gottes" werden soll, wird dadurch neu geboren, daß die Kraft des Allerhöchsten sich mit ihr vereinigt, und daß „Gott seine Wohnung in ihr macht." „Unsere Herzen werden durchgossen (spricht Paulus) mit der Liebe von dem heiligen Geist, der uns gegeben ist, der Geist des himmlischen Vaters, der Geist Christi, wer den nicht hat, der ist nicht Christ, ihm ist auch unmöglich, Gott über alle Dinge zu lieben." „Derhalben sollen wir auch Alles, was Gutes und Heiliges von uns geschieht, niemand denn Gott allein zuschreiben, der einzig aller guten Frucht in uns Vater ist."

Wo diese Liebe zu Gott nicht zuvor ist, da wird die heilige Schrift bei uns auch nie „wirklichen, seligen Verstand gewinnen." Darauf hat auch Christus selbst uns hingewiesen, da er zu seinen Jüngern sprach: „Ich hätte euch noch viel zu sagen, ihr mögt es aber jetzt noch nicht tragen; wenn ich hinweggegangen bin, werdet ihr den heiligen Geist empfangen, der wird euch aller Dinge einen heimlichen Verstand geben." „Von den Augen muß Christus ins Herz, aus dem Fleisch in den Geist gehen, soll er anders seliglich erkannt werden." Ehe Christus in uns ist, wandeln wir im Dunkeln; er bringt das Licht in uns durch einen festen, unzweifenlichen Glauben." Derhalben ist die Erkenntniß des christlichen Glaubens eine pure, lautere Gnade Gottes.

Es ist falsch, wenn wir unsern Trost in irgend einer „Creatur", d. h. einem irdischen Ding oder einer Handlung suchen. Er wird allein von dem heiligen Geist in unser Herz gegossen. Unser Trost beruht in seinem, nicht in unserm Leben; denn gewißlich muß alles Leben aus einem Leben kommen. Wahre Liebe, die sich irgendwo in einem Menschenherzen offenbart, ist, wie oben gesagt, eine Manifestation des göttlichen Geistes; wo dieser Geist nicht ist, da ist keine Liebe. Das Herz, das ohne Liebe ist, meint Staupitz, ist gleich einer „todten Kohle oder schwarzem Zunder", d. h. es besitzt die innere Fähigkeit, in Liebe zu entbrennen (obwohl auch diese Fähigkeit ihm Gott gegeben hat), aber ohne weitere Einwirkung brennt es nicht. Doch wenn das Herz „mit der Ruthe Mose geschlagen", oder wenn „der Stein, der der Liebe Feuer gibt", Christus, mit dem festen Eisen uns treibt, dann wird die todte Kohle lebendig und der schwarze Zunder goldfarben und der kalte Brand brennend in Liebe, die von Gottes Liebe entzündet ist."

„Also entspringt Liebe aus Liebe, aus der Liebe Gottes zu uns unsere Gegenliebe zu Gott." Und wenn wir Gegenliebe wirklich haben, so mag nichts erdacht werden, was bessere Liebe gebären mag.

Woran kann man aber nun die echte Liebe bei einem Menschen erkennen? „Das wahre Zeichen der Liebe Gottes, sagt Staupitz, ist die Vollbringung der Gebote Gottes." Liebe gebiert Uebereinstimmung des Wollens, sie macht ein Herz und eine Seele. „Steigt sie über sich, so bildet sie sich in der Nachfolge nach dem Willen des Geliebten." Wer Gott über alle Dinge liebt, der läßt sich wohlgefallen alles, was Gott wohlgefällt, und trägt Verdruß an allem, was Gott mißfällt, darum liebt er die Gerechtigkeit und hasset die Bosheit, wirkt Gutes, weicht vom Bösen." — „Demnach hält der Mensch, der recht liebt, Alles, was ihm Gott geboten hat."

„Zu dieser Kunst der Liebe Gottes sollen die Eltern ihre Kinder, die Meister ihre Jünger, die geistlichen Hirten ihre Schäflein, ja vielmehr die Schäflein Christi ziehen, was sie sonst lernen ist nichts denn Arbeit und Peinigung des Geistes.“ Auch sei, fügt er hinzu, keine andere Kunst zu der Seligkeit nothwendig, obschon es wahr sei, daß ohne Gott sie Niemand lernen kann.

Das Menschenherz ist ganz erfüllt von irdischer Liebe, von Hang zum Reichthum oder Frauenliebe, und so fest ist diese Liebe in uns gepflanzt, daß wir große Arbeit, Bürden und Noth um ihrer Befriedigung willen auf uns laden; es giebt kein irdisches Mittel, solche Liebe zu mäßigen oder gar auszutilgen in den Menschen. Und doch fühlen wir, daß wir vergeblich darin nach Befriedigung trachten, „aber weder Chor-Rock noch Kappe, weder Kloster noch Kirche, weder Zelle noch Kerker können sie hinnehmen.“

Wie kommt es nun, daß es doch Menschen gibt, die alle irdische Liebe hinter sich gelassen haben und trotz schweren Kreuzes ein süßes Joch zu tragen glauben? Das kommt aus dem, sagt Staupitz, daß Gott unsern Geist berührt; dann folgt die Seele dem Guten, wie das Eisen dem Adamanten (Magneten). Zeig' mir die Kraft, die das Eisen zieht, dann zeige ich dir, wie „der Schöpfer seines Werkes freiwilliger, mächtiger Beweger sei.“ Das ist „des heiligen Geistes, d. h. der selbständigen Liebe Gottes Natur und Eigenschaft: wo sie rührt, da zieht sie, wo man sie fühlt, da treibt sie, wo man sie versucht, da erfreut sie.“ Wo diese Liebe in ihrem Glanz erscheint, da erbleicht die irdische Liebe „gleich als der Sonne heller Glanz der Kerze Schein verbirgt.“

Doch ihre wunderbare Kraft erschöpft sich nicht darin, daß sie die Seele von niederer Begier erlöst, sondern ihr ist auch das eigen, daß sie uns alle Pein versüßt, in allem Elend tröstet,

alle Schwachheit erquickt"; sie ist es, die alle Arbeit leicht macht, alle Trauer kehrt in Freude und alle Thränen trocknet. „O süßer Gast der Seele, wer dich hat, stirbt vor Gott nimmermehr." „Wo du nicht bist, da ist des Menschen Leben ein stetes Sterben; wo du bist, da ist den Menschen Sterben ein Anfang des ewigen Lebens. In dir, heiliger Gott, sind wir, in dir leben wir, in dir werden wir seliglich bewegt." — „Leiden und Sterben um des Geliebten willen ist ein wahres Zeichen der Liebe; wenn das Leiden um Gotteswillen geschieht, so zeigt es eine genugsame Liebe zur Seligkeit; geschieht es aber um des Freundes willen, so zeigt es die höchste menschliche Liebe, wie der Herr Jesus gesprochen hat: Niemand hat eine höhere Liebe, denn der um seines Freundes willen stirbt. Wo es aber noch höher steigt, bis in den Grad, daß man sterben wolle um des Feindes willen, so zeigt es die einige Liebe Gottes."

Du mußt dein selbst vergessen und alles das, was du ehemals geliebt hast. Solange du an einem Dinge haftest, das nicht göttlich ist, bist du und bleibst du ungewiß, ob Gott in dir ist oder nicht. „Und ob er ohne dein Wissen in dir wäre, so will er doch nicht klar zu dir kommen, es muß zuvor alle andere (irdische) Liebe aus dir kommen." Gedenket und wißt, wie es aus Liebe geschah, daß Jesus Christus seine heilige Mutter, Freunde und Apostel gelassen hat, daß er geblutet, Todes Noth, Gefängniß, Backenschläge, falsch Zeugniß, frevel Urtheil, Verspottung, Verdammung zum Tode, des Kreuzes Schwere und Bitterkeit, endlich den bittersten Tod erlitten hat. Ihm sei Lob, Ehre und Dank, nun und allezeit, immer und ewiglich. Amen.

Bei der Bedeutung, welche Staupitz als Generalvicar der Augustiner-Eremiten besaß und bei der Stellung, welche die Staupitzianer als die ersten Männer der ersten Stadt

des Reiches einnahmen, mußten die Bewegungen, die sich seit 1516 zu Nürnberg vollzogen, und die Schriften, die Staupitz herausgab, weithin Wellenringe ziehen.

Seit einer Reihe von Jahren hatte Staupitz mit zielbewußter Absichtlichkeit auf wichtige Stellen seine unmittelbaren Schüler und Gesinnungsgenossen gestellt. Nicht nur in Nürnberg gab es Staupitzianer, sondern auch an vielen anderen Orten, zumal in München, Salzburg, Wittenberg, Erfurt, Antwerpen, Dortrecht, Eisleben u. s. w.

Der Augustiner Caspar Güttel aus München, welchen Staupitz nach Eisleben gesandt hatte, erzählt uns selbst, daß das öffentliche Hervortreten des Staupitz seit dem Herbste 1516 für ihn der Anlaß wurde, mit den gleichen Lehren vor die Oeffentlichkeit zu treten.

In einer Druckschrift, welche etwa im Sommer 1518 erschien, sagt er zu Eingang, daß er darin etliche Punkte einflechten wolle, welche der ehrw. Vater Joh. v. Staupitz in seinen Predigten zu Nürnberg vorgetragen habe.[1]) Beiläufig erwähnt er Luthers, indem er hinzufügt, daß er nach Jesus, Paulus und „ihrem Nachfolger, dem ehrw. Vater Staupitz" und „dem Mansfeldischen, jetzt Wittenberger Augustiner" Luther lehren wolle.[2])

Fast gleichzeitig regte es sich auch an anderen Orten; so in Dortrecht, wo Staupitz im J. 1516 den Heinrich von Zütphen[3]) zum Prior gemacht hatte, so in Antwerpen, wo Jacob Propst[4]) (der im J. 1509 zu Wittenberg die

1) Kolde, Die deut. Aug.-Congr. Gotha 1879. S. 310.

2) Kolde, Martin Luther. 1884. S. 232.

3) Ueber den evangel. Märtyrer Heinr. v. Zütphen s. Iken, Heinr. v. Zütphen. 1886.

4) Ueber J. Propst s. Seidemann in der Ztſ. f. d. hist. Theol. 1873. S. 159.

Magisterwürde erworben hatte) auf Staupitz' Wunsch Vorstand des Augustiner-Klosters geworden war.

Am 8. Jan. 1518 schreibt Scheurl einen Brief an Güttel, in welchem er mit begeisterten Worten den Staupitz als den Vorkämpfer der begonnenen Bewegung feiert. Er schildert die Wirkungen, die Staupitz' öffentliches Auftreten hervorgebracht habe, und sagt: „Für den Einen hat der Tod sein Schreckliches verloren, die Andern sind ihres Seelenheils gewisser geworden, die Meisten nennen schon Edelsteine und Trinkgefäße nach seinem Namen — kurz, überall hallt es ‚Staupitz' wieder." Scheurl übersendet des Staupitz Tischgespräche und nennt ihn „unsern Primas", dessen religiöse Lehren (doctrinae ecclesiasticae) überall erörtert würden. „Unsere Optimaten wollen keinen anderen Prediger hören."

Dann fährt Scheurl in demselben Satze wörtlich fort: „Allmählich insinuire ich der Freundschaft der Optimaten auch Dr. Martin Luther." [1])

Diese Aeußerung wurde in derselben Stadt geschrieben, welche die Schritte Luthers von vornherein mit größerer Theilnahme als irgend eine andere Stadt des Reiches aufgenommen und begrüßt hatte.

---

1) Scheurls Briefbuch a. O. II, 43: Paulatim quoque insinuo optimatum amicitiae D. M. Luder: ejus conclusiones de indulgentiis admirantur ac in pretio habent Pirckhamer, A. Tucher, et Wenzeslaus, C. Nutzel traduxit, ego Augustam et Ingolstadium misi. Es ist merkwürdig, daß hier Pirkheimer zuerst hervortritt.

Drittes Capitel.

Staupitz und Luther.

Luthers Anfänge. — Streng römische Erziehung und Bildung. — Luthers Gewissensbeunruhigungen und Seelenleiden. — Erste Berührung mit Staupitz. — Beginn einer neuen Zeit für Luther. — Luther als Staupitz' Schüler. — Luthers und Staupitz' Stellung zur Hierarchie. — Gemeinsame Vorliebe für die Mystik. — Die Glaubenslehre der „Gottesfreunde". — Die Bedeutung der „Gelassenheit", d. h. der leidenswilligen Ergebung. — Gegensatz zur Kirchenlehre. — Staupitz und die deutsche Mystik. — Luthers Einführung in die Lehre der Gottesfreunde.

Dr. Martin Luther hat den Bildungsgang, welchen die römische Kirche für ihre Priester vorschrieb, in allen seinen Stufen durchgemacht. Als junger Mann von etwa zweiundzwanzig Jahren war er, von innerem Drang getrieben, Mönch geworden. Als solcher hatte er sich mit der Willenskraft, die seinem Wesen eigen war, in das Lehrgebäude der mittelalterlichen Kirche vertieft und deren Sätze sich zu eigen gemacht. In alle die Geheimnisse und Fragen, über welche die Kirche Auskunft gab, in die Lehren von der Person Christi, von der Dreieinigkeit, der Erwählung, der Stellvertretung, den Gnadenmitteln u. s. w. war er eingeführt worden und hatte gelernt, daß in der gläubigen Erfassung dieser Doktrinen der Kernpunkt des Christenthums zu suchen sei. Joh. von Paltz, der berühmte Vertheidiger des Papstthums, war bei diesen Studien vornehmlich sein Lehrer gewesen und die Werke des Thomas von Aquino, Peter von Ailly und Gabriel Biel waren neben Aristoteles und einigen älteren Kirchenvätern, wie Augustin und Hieronymus, die Quellen, aus denen er schöpfte.

Man hat lange Zeit hindurch in dem Orden, welchem Luther von seinem 22. bis etwa zum 40. Lebensjahre angehörte, die Vertreter einer evangelisch gerichteten Theologie erkennen wollen. Allein die neuere Forschung hat überzeugend nachgewiesen, daß die Augustiner jener Zeit in nichts von der herrschenden Kirchenlehre sich unterschieden, ja daß sie sogar in der Betonung der Lehre von der Allgewalt des Papstes, von der Nothwendigkeit eigenen Verdienstes, von der Allmacht der Jungfrau Maria, die großen Schriftgelehrten des früheren Mittelalters noch überboten.

Mit heiliger Scheu und Ehrfurcht erfüllte den jungen Mönch das stolze Gebäude der mittelalterlichen Kirche und Scholastik. Lange Zeit hindurch stand die Wahrheit der Kirchenlehre für ihn so fest, daß er auch nicht die leiseste Regung eines Zweifels in seiner Seele aufkommen ließ. Er war (wie er im J. 1540 selbst versichert) vor 1517 „in des Papstes Lehre noch voll und trunken, ja ersoffen" und noch damals fest überzeugt, daß Jedermann dem Papst auch in der geringsten Silbe Gehorsam zu leisten verpflichtet sei. „Ist je ein Mönch durch Möncherei in den Himmel kommen, so wollte ich auch hineinkommen sein". Nach anderen Aeußerungen war er der Lehre der römischen Kirche fanatisch ergeben, bereit, jeden Leugner derselben oder jeden Verächter des Papstes dem Tode zu überliefern,[1]) zumal seit der Zeit, wo er römischer Priester geworden war. Von dem Vollgefühl der Würde, welches ihn seit Erlangung dieses Amtes beseelte, giebt er uns begeisterte Schilderungen. Er hatte

1) Luther sagt: „Sciat (lector), me fuisse aliquando monachum et Papistam insanissimum, cum istam causam (die Reformation) aggressus sum, ita ebrium, imo submersum in dogmatibus Papae, ut paratissimus fuerim omnes, si potuissem, occidere aut occidentibus cooperari et consentire, qui Papae vel una syllaba obedientiam detrectarent." Lutheri praefatio ad Tom. I. Operum (1545).

sich einundzwanzig Heilige als Schutzpatrone ausgesucht, von denen er täglich drei bei der Messe anzurufen pflegte.

Trotz dieses festen Vertrauens zur Kirche und ihren Heiligen wurde er frühzeitig von Stimmungen beunruhigt, in die er bei der Frage verfiel, ob das Mönchsgewand, die Kasteiungen, das Fasten u. s. w. wirklich den Stand der Heiligkeit, den er ersehnte und erstrebte, zu verbürgen vermöchten. Daran schlossen sich späterhin Zweifel über die Frage der Prädestination und Erwählung und es kam dahin, daß er oft zwischen einer Stimmung, in der er sich von Gott verstoßen wähnte, und einer Empfindung, in der er die ganze Seligkeit des erlösten Gotteskindes zu schmecken glaubte, schwankte.

Diese Anfechtungen, unter welchen Luther seelisch in so hohem Grade litt, daß ihm alle anderen geistigen und körperlichen Leiden dagegen leicht erschienen, steigerten sich von Jahr zu Jahr. Sie waren es, welche ihn später bestimmten, eine Lehre von sich zu weisen, die ihm trotz des Eifers, mit der er sie umfaßt hatte, keine innere Befreiung brachte; ja, diese Leiden haben schließlich auf die Fassung seiner vornehmsten Lehrsätze so sehr eingewirkt, daß er die Gewissensberuhigung, die sie gewähren sollten, zum beherrschenden Gesichtspunkt seines neuen Lehr-Systems machte.

Indessen steht es fest, daß jene Anfechtungen ihn nie verlassen haben und daß er bis an sein Lebensende darunter gelitten hat.[1])

Die inneren Erfahrungen, die Luther machte, begegnen uns oft bei den Zeitgenossen. Man wird dabei doch sehr an die Bemerkungen erinnert, die Staupitz (wie wir oben sahen) über die Wirkungen der Sünden-Predigten aufgezeichnet hat.

1) Daß Luther dauernd in diesen Anfechtungen blieb, s. bei Köstlin, Luthers Leben I, 210 f. und bei Kolde, Dr. M. Luther. Gotha 1884. S. 64. — Vgl. unten Cap. 6.

Gerade bei tiefer angelegten Naturen, zumal bei solchen, die voll gläubiger Ehrfurcht Alles hinnahmen, was die Priester vortrugen, mußte das „irrige Gewissen“ und das „unruhige Gemüth“, von welchem Staupitz spricht, leicht durch jene Praxis hervorgerufen werden. Denn es lag am Tage, daß Niemand auf diesem Wege zum inneren Frieden geführt werden konnte.

Schon der Eintritt in das Kloster, den Luther nur unter allerlei Schwierigkeiten, besonders gegen den entschiedenen Willen seiner Eltern, durchgesetzt hatte, war aus dem Streben hervorgegangen, durch den höheren Grad der Heiligkeit, den die Kirche dem Mönchsstand beilegt, sein Seelenheil zu schaffen. Man kann ermessen, wie niederdrückend für sein Gemüth die Erfahrung sein mußte, daß er trotz der Fülle der guten Werke, die er täglich that, weder zum innerem Frieden, noch zur festen Hoffnung oder zur Gewißheit seines Heils hindurchzudringen vermochte.

In dieser Stimmung nun traf ihn auf einer seiner Visitations-Reisen Johann von Staupitz. Das Seelenleiden des jungen Mönchs, von welchem das Kloster hinreichend unterrichtet war, konnte ihm nicht verborgen bleiben und wohlwollend und theilnehmend wie er war, nahm er sich vor, ihn durch väterlichen Zuspruch auf den Weg zum inneren Frieden zu leiten.

Es gelang ihm in der That, Luthers Vertrauen zu gewinnen und indem er mit Geduld den Gedankengängen des jungen Ordensbruders folgte, that er den Einblick in ein ernstes und willensstarkes Herz, das zu größeren Aufgaben fähig und berufen schien. Mit Eifer und Lebhaftigkeit griff Luther seinerseits die Lehre des Staupitz auf. Staupitz war es, der ihn darauf hinwies, daß Christus den Mittelpunkt der h. Schrift bilde und daß die Spekulationen der Scholastik, in welchen Luthers Scharfsinn sich erschöpfte, wohl den Verstand bereichern, aber das Herz niemals befriedigen könnten.

So kam es, daß sich allmählich zwischen beiden Männern

ein enger Bund entwickelte — ein Bund, der für Luther den Beginn eines neuen Abschnitts seiner geistigen Entwicklung zur Folge hatte.

In den ersten Jahren der Reformation hat Luther nach seinem eignen vielfach wiederholten Zeugniß genau in derselben Weise seinen Ordensvorgesetzten als seinen Lehrer und Beschützer und sich selbst als dessen Schüler betrachtet und bezeichnet[1]) wie Scheurl, Linck, Güttel, Lang und Andere sich als solche angesehen und sich unter dessen geistiger Führung verbunden gefühlt haben.

Wir wissen aus einem Briefe des Churfürsten Friedrich von Sachsen, daß Staupitz diesem versprochen hatte, ihm an Luther einen „eignen Doktor" zu erziehen[2]), und in der That übernahm es Staupitz, Luther von Stufe zu Stufe für die Aufgaben vorzubereiten, die ihm am Herzen lagen.

Staupitz war während der ersten Jahre in jeder Hinsicht Luther gegenüber der Vater, der Berather, Beschützer und Führer des jüngeren Bruders. Während Staupitz durch seine Stellung innerhalb des Ordens, durch seine innigen Beziehungen zu einem großen Freundeskreise, zum Churfürsten von Sachsen, zu Erzbischöfen und Bischöfen ein Mann von hohem Einfluß war, konnte Luther während der ersten Jahre nichts Aehnliches in die Waagschale legen. Mit vollem Recht schrieb Staupitz am

---

1) In den Jahren 1518 und 1519 pflegt Luther in seinen Briefen den Staupitz seinen „Patronus" zu nennen und sich als Discipulus zu unterzeichnen. Vgl. de Wette I, 116 und öfter. Enders, Luthers Briefe I, 223 und 430.

2) Churfürst Friedrich an Staupitz, d. d. 1518 April 19: „Weyl Jr (Staupitz) uns dann hievor angezeigt, daß Jr uns einen aigen Doktor an diesem Man ziehen wollt, an dem wir dann fast gut Gefallen (haben) und sein nit gern lang von der Universität und seiner Lektion geraten u. s. w. Vgl. Burkhardt, Dr. Martin Luthers Briefwechsel 1866 S. 9.

14. Sept. 1518, Luther habe wenige Beschützer und die, die ihm wohl wollten, wagten nicht an die Oeffentlichkeit zu treten. Dennoch wolle Staupitz sich fortdauernd seiner annehmen. Man weiß, daß er sein Wort in den schweren Kämpfen, die alsbald ausbrachen, ritterlich eingelöst hat.

Es scheint mir zweifelhaft, ob Staupitz je in allen Punkten mit Luther völlig einig gewesen ist. Wir haben oben gesehen, daß Luther bis gegen das J. 1517 hin (wie er selbst sagt) „in des Papstes Lehre noch voll und trunken, ja ersoffen" und bereit war, jeden Verächter des Papstes dem Tode zu überliefern. Von einer solchen Begeisterung für die römische Kirche findet sich bei Staupitz auch nicht die geringste Spur; er ist (so viel uns bekannt ist) nie ein fanatischer Anhänger des Papstes gewesen, ja, es liegen Anzeichen genug vor, welche darauf hindeuten, daß ihn seit frühen Jahren eine ausgeprägt antihierarchische Gesinnung beherrscht hat — eine Gesinnung, wie wir sie bei wenig älteren Zeitgenossen, z. B. bei Savonavola, Joh. v. Wesel, Joh. v. Goch und Anderen finden.

Die streng römische Gesinnung, die Luther lange Zeit beseelte, kommt unter Anderm auch darin zum Ausdruck, daß er gern jeden Anlaß wahrnahm, um sich gegen diejenigen Männer und Gemeinschaften auszusprechen, welche wider die römische Kirche aufgetreten waren oder gar sich von ihr losgesagt hatten. Noch neuerdings ist nachgewiesen worden, wie lebhaft Luther sich vor dem J. 1517 gegen die „Böhmen" ausspricht — er brauchte gewöhnlich jene Sekten-Namen der Grubenheimer oder Pickarden, welche die Brüder in Böhmen selbst als Scheltworte ansahen — und wie er ihren Widerspruch gegen die Kirchenlehre aus geistlichem Hochmuth ableitet.[1])

Besonders waren ihm Joh. Hus und die Husiten als

1) Dieckhoff, Die Stellung Luthers zur Kirche u. s. w. 1883. S. 47 ff.

Erzketzer verhaßt. Als er einst in der Kloster-Bibliothek des Hus' Predigten gefunden hatte, entsetzte er sich, wie er erzählt, daß dieser die h. Schrift so gewaltig führe. Er schlug das Buch rasch zu, weil dessen Name so verdammt war, daß er meinte, die Sonne müsse ihren Schein verlieren, wenn er des Ketzers in Gutem gedenke.[1])

Ich habe mir umsonst Mühe gegeben, auch nur ein einziges ähnliches Urtheil bei Staupitz zu finden. Ich weiß nicht, ob er die „Pickarden", „Waldenser", „Grubenheimer" u. s. w. irgendwo an den Pranger stellt — es wäre möglich, daß mir eine solche Stelle entgangen ist —, sicherlich aber ist von einer so oft wiederholten Verurtheilung nichts zu finden, ja ich möchte glauben, daß Staupitz, in dessen Heimath doch diese Richtungen sehr bekannt waren, sie nirgends in der Weise behandelt hat, wie Luther es oft thut.

Wie dem auch sein mag, so steht doch fest, daß um 1517 Staupitz sich innerlich bereits viel weiter von dem römischen System entfernt hatte als es bei Luther der Fall war. In jener Zeit, wo er von der „babylonischen Pestilenz" mit deutlicher Anspielung auf Rom redete (1518), war Luther noch von ganz entgegengesetzten Auffassungen durchdrungen. Man geht meist von der Anschauung aus, daß Luther bereits im J. 1517 den gänzlichen Bruch mit seinen früheren Auffassungen vollzogen habe. Es ist nicht schwer, das Unrichtige dieser Meinung aus Luthers eignen Worten zu beweisen.

Als er im October 1517 die Thesen wider Joh. Tetzel veröffentlicht hatte, war es durchaus nicht seine Absicht gewesen, die Theorie des Ablasses selbst zu bestreiten. Er erzählt, daß er auch noch im J. 1518 die Ablässe durchaus nicht gänzlich

1) M. Lenz, Martin Luther. Berlin 1883. 2. Aufl. S. 44.

habe verwerfen wollen[1]), ihm kam es damals nur auf den Mißbrauch derselben an. Unbekannt mit der weltlichen Seite der Kirche, wie er war, glaubte er, daß er den Betrug nur aufzudecken brauche, um dessen Abstellung durch die oberste Gewalt zu bewirken.[2])

Als er dann bemerkte, daß die Thesen mehr Anstoß erregten, als er geglaubt hatte, suchte er ihre Verbreitung zu hindern. Er schickte sie nicht einmal denjenigen Freunden und Gesinnungsgenossen, mit denen er in dauerndem Verkehr stand. Als Chr. Scheurl ihn im Frühjahr 1518 deßhalb zur Rede stellte, antwortete er am 5. März, es sei nicht seine Absicht noch sein Wunsch, daß sie unter das Volk kämen; jetzt würden sie so sehr verbreitet, daß ihn dies Erzeugniß reue.[3])

Noch im August 1518 hielt er es für nothwendig, ausdrücklich zu versichern, daß für ihn das Dasein des Fegfeuers unumstößlich wahr sei. Er that dies öffentlich in seiner Schrift an Prierias und zwar, wie er sagt, deßhalb, damit nicht die

---

1) Vorrede zu der Schrift von der babyl. Gefangenschaft (October 1520): De indulgentiis ante duos annos scripsi, sed sic, ut me nunc mirum in modum poeniteat editi libelli. Haerebam enim id temporis magna quadam superstitione Romanae tyrannidis, unde et indulgentias non penitus rejiciendas censebam, quas tanto hominum consensu cernebam comprobari.

2) In iis certus mihi videbar (sagt Luther), me habiturum patronum Papam, cujus fiducia tum fortiter nitebar, qui in suis decretis clarissime damnat quaestorum (ita vocat indulgentiarios praedicatores) immodestiam. Lutheri praef. ad Opp. Tom. I. (1545).

3) Luther an Scheurl, d. d. 5. März 1518 (de Wette I, 95): Primum, quod miraris, cur non ad vos eas (positiones) miserim, respondeo, quod non fuit consilium neque votum eas evulgari, sed cum paucis apud et circum nos habitantibus primum super ipsis conferri, ut sic multorum judicio vel damnatae abolerentur, vel probatae ederentur. At nunc longe ultra spem toties excuduntur et transferuntur, ut me poeniteat hujus foeturae etc.

Pickarden, diese Ketzer, glaubten, in ihm einen Vertheidiger ihrer Lehre gefunden zu haben.[1])

Am 31. Dec. 1518 vertheidigt er sich Spalatin gegenüber wider den Argwohn, als ob er die Anrufung der Heiligen für Aberglauben halte. „Mein Spalatin, sagt er, es ist niemals meine Meinung gewesen, daß die Heiligenverehrung abergläubisch sei, selbst diejenige Anrufung nicht, die um der alleräußerlichsten Anliegen wegen geschieht". „Die Ketzer, fügt er hinzu, unsere Nachbaren, die Pickarden in Böhmen haben diese Ansicht".[2])

Mit der Festhaltung des Ablasses, des Fegfeuers, der Heiligen-Anrufung und mit dem Widerwillen gegen alle die, welche sich von der römischen Kirche getrennt hatten, verband Luther in den ersten Jahren eine starke hierarchische Neigung und wiederholt erklärte er (zuletzt noch im Febr. 1519), daß er sowohl seinerseits dem Papst gehorsam sein, wie daß er Andere zu diesem Gehorsam ermahnen wolle.

Nach Allem, was wir von Staupitz wissen, waren diese Auffassungen Luthers eher geeignet, die beiden Männer zu trennen, als sie zu verbinden. Das Band, welches sie umschloß, lag (abgesehen von dem Orden, dem sie angehörten) vornehmlich in der Vorliebe für die Literatur der Mystik, die Staupitz, ohne daß sie die einzige Quelle seiner Theologie gewesen wäre, seit langen Jahren beseelte und die er auf alle seine Freunde und Schüler

---

1) Responsio ad Prierat. bei Löscher, Ref.-Akta II, 215: „Mihi certissimum est, purgatorium esse." — Quae ideo dico, ne Pighardus haereticus in me sibi videatur obtinuisse, purgatorium non esse, quia locum ejus ignotum esse confiteor. — Vgl. dazu Gieseler, K.-Gesch. III, 1. Bonn 1840. S. 37, wo Löschers Zusätze widerlegt sind.

2) Die Stelle lautet wörtlich: Mi Spalatine, non fuit mens mea unquam, venerationem Sanctorum esse superstitiosam neque invocationem eorundem pro causis vel corporalissimis. Hoc enim sapiunt haeretici illi vicini nostri Pighardi in Boemia. De Wette, Briefe I, 201.

ganz bewußt und absichtlich übertragen hatte und die schon deßhalb ein starkes Band darstellte, weil die Glaubenslehre der Mystik (nach Luthers Zeugniß) den schulmäßigen Theologen so gut wie unbekannt war, ja vielfach sogar als verdächtig angesehen wurde.

Hier muß freilich sofort bemerkt werden, daß der Name Mystik eine klare Vorstellung von dem Charakter der Theologie eines Mannes nicht giebt, daß im Gegentheil diese Bezeichnung, so geläufig den Meisten der Gebrauch des Wortes ist, Unklarheiten aller Art befördert. Man pflegt Erzeugnisse, welche im Grunde nichts weiter als Lebensregeln für Bettelmönche enthalten, mit der Literatur der „Gottesfreunde" des 14. Jahrh., die meistens von ganz anderen Grundanschauungen ausgehen, unter dem Namen Mystik zusammenzuwerfen und selbst die kirchliche Mystik des h. Bernhard und Anderer wird von der deutschen Mystik nicht immer klar und scharf unterschieden.

Es läßt sich nicht leugnen — ich habe dies auch bereits an anderer Stelle betont[1]) — daß auf dem Gebiete dieser sog. Mystik trotz mancher vortrefflicher Forschungen noch immer eine große Verwirrung herrscht. Bei der Unsicherheit über die Verfasser und bei dem Mangel an guten Texten geschieht es nicht selten, daß ganz verschiedenartige Geisteserzeugnisse, weil sie einzelne dogmatische Besonderheiten der Mystik an sich tragen, in einen Tiegel geworfen werden.

Es würde viel zu weit vom Ziele abführen, wenn ich mich hier auf eine Charakteristik der verschiedenen theologischen Systeme, die man unter dem Namen Mystik zusammenfaßt, einlassen wollte. Vielmehr will ich, um eine Anschauung von den Gedanken zu

1) Die Reformation u. s. w. Lpz. 1885. S. 174.

geben, die ich als Eigenthum der Mystik der „Gottesfreunde", im engern und engsten Sinn betrachte, nur einige Bemerkungen hierhersetzen.

Es ist das Kennzeichen dieser Mystik, daß für sie das christliche Leben, nicht die Lehre, im Vordergrund des Interesses steht: sie ist nicht in erster Linie auf die Dogmatik, sondern auf religiöse und sittliche Ziele gerichtet. „Ich halte einen Lebemeister, sagt Meister Eckart, nützlicher als tausend Lesemeister" und giebt damit deutlich seine Werthschätzung des christlicheu Lebens und sein Mißtrauen wider die Schriftgelehrten zu erkennen. „Liebe Kinder", predigt Tauler, „die großen Meister von Paris lesen mit großem Fleiß die großen Bücher und kehren die Blätter um. Das ist ganz gut. Aber die lebendigen gottförmigen Menschen lesen das wahre Buch, darin es Alles lebt". In verwandtem Sinn äußert derselbe Tauler einmal: „Wenn alle Meister todt wären und alle Bücher verbrannt, so fänden wir doch an Christi heiligem Leben der Lehre und des Lebens genug". Eben das Leben Christi und die Idee der Nachfolge beherrscht in ähnlicher Weise wie sie sich durch alle Herrenworte in der h. Schrift hindurchzieht die Gedankenwelt Taulers und seiner Gesinnungsgenossen.

Der Glauben, die Hoffnung und die Liebe sind die drei „hohen Tugenden", welche in den Schriften der Gottesfreunde stets gerühmt werden, aber so hoch sie den Glauben und die Hoffnung stellten, über beiden steht doch weit die Liebe, die da ewig bleibt und des Gesetzes Erfüllung ist und durch die wir mit Christus eins werden sollen. Denn die Einigung mit Gott ist das letzte Ziel, nach welchem die Menschen zu wandeln bestimmt sind.

Der Weg zu diesem Ziele vollzieht sich in mehreren Stufen, über welche die „deutsche Theologie" im XIV. Capitel, das da handelt „Von dreien Graden, die den Menschen führen und

bringen zu rechter Vollkommenheit" sich also äußert: „Nun soll man wissen, daß Niemand kann erleuchtet werden, er sei denn zuvor gereinigt oder geläutert und geledigt. Auch kann Niemand mit Gott vereinigt werden, er sei denn zuvor erleuchtet. Und darum giebt es drei Wege: zum ersten die Reinigung, zum andern die Erleuchtung, zum dritten die Vereinigung. Die Reinigung gehört dem anfangenden oder büßenden Menschen zu und geschieht auch auf dreifache Weise: mit Reue und Leid um die Sünde, mit ganzer Beichte, mit vollkommener Buße. Die Erleuchtung gehört dem zunehmenden Menschen zu und geschieht auch in dreifacher Weise: das ist in Verschmähung der Sünde, in Ausübung der Tugend und guter Werke und in willigem Leiden aller Anfechtnng und Widerwärtigkeit. Die Vereinigung betrifft die vollkommenen Menschen und geschieht auch in dreierlei Weise, das ist: in Reinigkeit und Lauterkeit des Herzens, in göttlicher Liebe und in Betrachtung Gottes des Schöpfers aller Dinge."

Wo aber die lautere Liebe ist, da ist der Mensch von neuem geboren und Christus ist in ihm lebendig geworden. Und so ist es nicht der Mensch, der das Gute thut und wirkt, sondern Gott ist es, der in ihm wohnt und durch ihn wirkt. Das ist Sünde, sagt die „deutsche Theologie", „daß der Mensch von sich selber etwas hält und meint, er sei und wisse und vermöge etwas." Der Mensch soll bekennen, daß „er von sich selber nichts Gutes habe und vermöge, und daß alle seine Erkenntniß, Weisheit und Kunst, sein Wille, Liebe und gute Werke von ihm nicht kommen und auch nicht des Menschen sind noch einer Creatur, sondern daß es Alles des ewigen Gottes ist, von dem es Alles kommt wie Christus selber spricht: Ihr könnt ohne mich nichts thun."

Eben derselbe Gedanke kehrt in diesen Schriften in stets neuen Wendungen wieder und bildet eins der Grundprinzipien

dieser Glaubenslehre. „Ach, barmherziger Gott", sagt Tauler, „wie ist unsere Gerechtigkeit so gar ein arm schnöd Ding vor den Augen Gottes."[1]) Ganz klar und deutlich sprechen die Gottesfreunde sich wider jede Lehre aus, welche (sei es in der Theorie oder in der Praxis) durch Werkheiligkeit oder Verdienst die Rechtfertigung erworben werden läßt.

Ueberhaupt sind es nicht die Werke, welcher Art sie auch seien, die sie betonen, sondern die Gesinnung, die Demuth, der Gehorsam und die Heiligung. Aber auch diese sind für den, der sie erreicht, ein Geschenk der freien Gnade Gottes. „Wenn der Mensch (sagt Eckart) große Werke thut und doch sein Herz unstet ist, so hilft es ihm wenig oder nichts." Zu den Werken rechnet Tauler unter Anderem die Fahrten, welche die Menschen nach Rom oder nach Avignon oder nach Jerusalem machen, um dort die Gnade zu suchen. Wenn sie wiederkommen, sind sie allzumal „unsinnig und rasende Köpfe." „Willst du aber dem rechten Wegleiter folgen, so weiset er dich in dich selber." „Gingest du in dich selber, wo das Reich Gottes in Wahrheit ist, da fändest du Avignon und Rom und Ablaß aller Schuld und das Jubeljahr fröhlicher, denn es all die heilige Christenheit von Anfang der Welt bis ans Ende der Welt je finden mag in auswendigen Werken."

Sehr beachtenswerth ist die Thatsache, daß die Gottesfreunde der Eckart-Taulerschen Richtung und ihre Schriften durchweg in einem ausgesprochenen Gegensatz zur mönchischen Mystik und zu den Grundanschauungen des Mönchthums überhaupt stehen.[2])

Sie sahen und erkannten wohl, daß Christus selbst, auf dessen Vorbild sie sich stets beriefen, in thätiger Nächstenliebe

1) Joannis Tauleri, Des seligen Lerers Predigten. Getruckt zu Basel 1521 fol. 43 [2].

2) Näheres hierüber s. bei Keller, Die Reformation. 1885.

und treuer Pflichterfüllung in der Welt und nicht außerhalb derselben gewirkt und gelitten hatte und so sehr sie einerseits mit Christus darauf drangen, nicht mit den „Sinnen" an der Welt zu hängen, so pflegten sie doch meistens gleichzeitig hinzuzufügen, daß die Menschen der Welt Urlaub geben sollen in ihren Herzen und das Herz von den „Creaturen" d. h. den geschaffenen Dingen, zu Gott wenden.

Taulers Schüler, der sog. Gottesfreund aus dem Oberland, spricht sich hierüber einmal ganz klar und deutlich aus: „Unsere Meinung (sagt er) ist nicht also, daß wir meinen, daß ein Mann von der Welt allzumal gehen soll und ein Mönch werden, unsere Meinung ist, daß er in der Welt bleiben soll, aber er sollte sein Herz und seine sinnliche Vernunft nicht also gar verzehren und auf Freunde und auf weltliche Ehre legen." [1])

Man weiß, daß Tauler selbst Ordensbruder war; um so merkwürdiger sind die abfälligen Aeußerungen, die er über das Mönchthum macht; einmal sagt er geradezu: „Hätte ich gewußt, was ich jetzt weiß, ich wollte nicht des Almosens gelebt haben." [2])

Ueber die angebliche „Weltflucht" der Mystik Eckarts und Taulers spricht sich Herm. Hering in folgender Weise aus: [3]) „Mit der Forderung der Verlassung aller Dinge (wie sie Luther so entschieden betont) sind keineswegs die Anfänge einer nur weltflüchtigen Ethik gesetzt. Die Mystik, wenn sie ihren letzten Prinzipien gefolgt wäre, hätte allerdings zu einem Quietismus geführt, indem der für die Einflüsse, ja sogar für die Eindrücke der Außenwelt verschlossenen Seele nur das leise Athmen in dem ungetheilten Einen geblieben wäre.

---

1) C. Schmidt, Nic. v. Basel. Wien 1866. S. 254.

2) Basler Ausgabe von 1521, fol. 120b. — Näheres bei Keller, Die Reformation, S. 167 ff.

3) Die Mystik Luthers im Zusammenhange seiner Theologie. Lpz. 1879. S. 207.

Auch der Name „Mystik" führt hierauf. Aber nicht einmal der Mann der rücksichtslosen Consequenz, Meister Eckhart, ist dieser Gefahr erlegen. An Tauler ist sein opferfreudiges Wirken in der Noth ebenso bemerkenswerth, wie sein sinnendes Eindringen in die Geheimnisse der Ewigkeit. Während die Pest wüthete, hielt er im Dienst der Liebe aus, obwohl des Papstes Bann denselben bedrohte; ja während er über den Werth der mönchischen verdienstlichen Werke, wie er sie betreiben sah, sich nüchtern, auch abfällig ausläßt, findet sich nirgends ein Ton einer Ueberspanntheit, die auf die Berufsarbeit des täglichen Lebens als etwas dem beschaulichen Leben hinderliches herabsehen möchte. Waren es doch auch Leute jedes Berufs und Standes, die sich damals zu einer ausgebreiteten Gemeinde von Stillen im Lande in den sog. Gottesfreunden, diesen rechten Kindern des mystischen Geistes, zusammengeschlossen hatten; ein Zeugniß, daß die Gottseligkeit auch ohne äußerliche Weltflucht unter der Arbeit des Lebens gedeihe."

Die Ansicht, daß die Gottesfreunde die Ideale einer weltflüchtigen Sittlichkeit vertreten, beruht zum Theil auf der Unklarheit, welche noch heute vielfach über ihr wahres Wesen herrscht, zum Theil aber auch auf dem eigenthümlichen Sprachgebrauche dieses Schriftthums, welcher durch die Verwendung von Ausdrücken wie „der Welt absterben", „sich entwerden", „der Welt gelassen stehen" u. s. w. den Verdacht der Weltflucht in mönchischem Sinn wider sich wachgerufen hat.

Es ist ja richtig, daß die Gottesfreunde in der Gelassenheit den Höhepunkt der Lebensgemeinschaft mit Gott erblicken und darin das „Entwerden" als vollkommen ansehen.

Aber was heißt denn das Wort Gelassenheit? Es mag sein, daß es auch unter den Anhängern der Mystik bisweilen Männer gegeben hat, welche dem Worte einen Sinn gaben, der

den Vorwurf der Weltflucht zu einem begründeten machte; aber was einzelne Menschen in den Begriff hineinlegten, kümmert uns hier nicht, sondern darauf kommt es an, was die berufenen und anerkannten Vertreter dieser Literatur darunter verstanden haben. Und da ergiebt sich denn, daß die Gelassenheit in der Hauptsache nichts Anderes ist als die Ergebung, die Willigkeit, ja die Freudigkeit, den Willen Gottes zu leiden. Die Stille im Leiden wie in der Freude, die Ruhe der Seele, die durchdrungen ist von der Ueberzeugung, daß Gottes Wille ein heiliger Wille ist, der Alles weise leitet und lenkt, die gänzliche Beugung und Entwerdung unseres Eigenwillens — das ist die Gelassenheit.

Die leidenswillige und leidensfreudige Ergebung, die die tiefste Beugung des Herzens ist, ist doch zugleich auch die höchste Erhebung und Erhabenheit des Gemüths. In ihr fanden die Männer, die davon in Wahrheit beseelt waren, jene unbeugsame Kraft, jene Standhaftigkeit im Ertragen von Leiden und Verfolgungen, die sie so oft bewährt haben. Ihr Herr und Meister Jesus Christus hatte ihnen das Vorbild des Gehorsams im höchsten Leiden, der Willigkeit im Sterben gegeben, und wie er sie gelehrt hatte in der Bergpredigt: „Ihr sollt nicht widerstreben dem Uebel", so erkannten sie das vornehmste Gebot des „Gesetzes Christi" in der Gelassenheit — das Gebot, an dessen Erfüllung die Verheißung geknüpft war: Selig sind, die da Leid tragen, denn sie sollen getröstet werden.[1])

Aber weder diese Pflicht, noch irgend ein anderes Werk wird durch eigne Kraft des Menschen erreicht; die Gnade Gottes ist es, welche jedes gute Werk in uns beginnt, fort-

1) Wir werden auf die grundlegende Wichtigkeit dieses Gedankens für die gesammte Heilslehre dieser Theologie weiter unten zurückkommen. Hierin liegt der Schlüssel zum Verständniß der gesammten Geistesrichtung, deren Vorgeschichte wir hier behandeln.

setzt und vollendet. In dieser Ueberzeugung liegt nach der deutschen Theologie die Wurzel aller Demuth, welche aller Kinder Gottes schönster Schmuck ist. Wie der Mensch durch Hochmuth gefallen und gestorben ist, so ist sein Wiederaufstehen und seine Wiedergeburt nur durch Demuth möglich.

Man hat der Lehre der Gottesfreunde vorgeworfen, daß sie die Sünde, die Sündhaftigkeit und die Schuld nicht genügend betone und dementsprechend die Erlösung, Stellvertretung, Genugthuung und Rechtfertigung, die Christus durch sein Blut für uns geleistet und erworben hat, nicht hinreichend in den Vordergrund rücke oder gar deren Bedeutung überhaupt verkenne.

Man weiß, daß die herrschende Theologie damals und später dem Begriff der Sünde besondere Aufmerksamkeit schenkte und daß die Schilderung und Ausmalung der Sündenangst einen wesentlichen Theil der kirchlichen Praxis, besonders der Predigten, bildete. Es versteht sich, daß, je mehr diese Angst sich steigerte, um so lebhafter das Verlangen nach deren Tilgung wurde. Nun lautete die Kirchenlehre, daß Gott vermöge seiner Gerechtigkeit, welche verlange, daß die Liebe schweige, wo das Recht verletzt sei, verhindert sei, Erbarmen zu üben und daß es ohne Genugthuung und Sühne keine Gerechtigkeit und keine Rechtfertigung gebe. Da die Sündenschuld der Menschen angeblich eine unendliche ist, so bedarf es einer unendlichen Sühne und die konnte nur Gott selbst leisten. So sandte er seinen eingeborenen Sohn in die Welt und indem dieser die Strafe auf sich nahm, welche die Menschen verdient hatten, wurde er selbst das Sühnmittel und der Stellvertreter und Genugthuer für unsere Sünden.

In demselben Maß wie die Sündenpredigt in den Mittelpunkt des Gottesdienstes trat, in demselben Umfang mußte die Lehre von der Stellvertretung und Genugthuung an Bedeutung

gewinnen und so sehen wir, daß man allmählich in dieser Theorie das Wesen des Christenthums erblickte. Hand in Hand mit der Betonung der Sünde ging die Predigt von der Ewigkeit der Höllenstrafen, welche die Menschen zu doppeltem Eifer in dem Gebrauch jener Gnadenmittel trieb, welche die Kirche innehatte und verwaltete.

Es ist wahr, daß im Vergleich zu dieser Lehrweise in den Schriften und Predigten der Gottesfreunde die Begriffe von Sünde und Genugthuung sehr zurücktreten. Die deutsche Mystik kennt nicht bloß Sünde und Schuld, sondern auch Gebrechen und Mängel, wie sie allen erschaffenen Dingen anhaften. Sie kennt eine göttliche Gerechtigkeit, aber auch eine Barmherzigkeit, und die Strafen, die Gott verhängt, haben in ihren Augen nicht die Bedeutung einer Sühne, die er als Richter für das verletzte Recht fordert, sondern einer erziehenden und läuternden Züchtigung, die er als Vater an seinen Kindern zu üben gezwungen ist. Gottes Gerechtigkeit liegt darin, daß er uns das Gefühl der Schuld, die Reue und das Leiden schickt und der erste Schritt zu unserer Erlösung ist der, daß wir nach dem Vorbild Christi willig, demüthig und geduldig dieses Leiden tragen und die Erziehung Gottes uns zum Heile dienen lassen.

Wie in der Ausmalung der Sünden und der daran sich anschließenden Sündenangst, so zeigt sich auch in der Auffassung von der Strafgerechtigkeit und der zürnenden Rache Gottes ein tiefer Unterschied zwischen der herrschenden Kirchenlehre und der Glaubensanschauung der Gottesfreunde. Ja, in der „deutschen Theologie“ wird die Theorie von der Ewigkeit der Höllenstrafen sogar unverhüllt bezweifelt; denn alle Strafen dienen ja nach ihrer Meinung nur dem Zweck, daß endlich allen Menschen geholfen werde und der Sieg des Guten dereinst ein vollkommener sei. Denn Gott hat nicht Wohlgefallen an dem Tode des Sünders, sondern will, daß er lebe und sich bekehre.

Aber gleichwohl besitzt die deutsche Mystik ein klares Bewußtsein der Sünde als einer Schuld und Unwürdigkeit, und ein tiefes Verlangen nach Vergebung; auch hat die Ueberzeugung von der Erlösungsbedürftigkeit der menschlichen Natur in ihrer Frömmigkeit nicht minder wie in der kirchlichen oder scholastischen ihre Stelle. Daher weist sie oft auf die Sühne hin, die Christus zwischen dem Menschen und dem himmlischen Vater gemacht hat und war weit entfernt, die Bedeutung des Erlösungswerks zu verkennen oder zu bestreiten. Christus ist es nach ihrer Glaubenslehre gewesen, der den verschütteten Brunnen der göttlichen Gnade wiederum geöffnet hat, Christus, nicht wir selbst, unsere Werke oder unser Thun, ist es, der den Zugang zu Gott eröffnet.

So sehr sie einerseits bemüht ist, die Einzigkeit der Person Jesu Christi und die einzigartige Bedeutung dieses Lebens für unser Leben zu betonen, so gern legt sie andererseits den Schwerpunkt dieser Bedeutung in die Thatsache, daß Christus nicht minder durch sein Leben wie durch sein Leiden in demüthiger Hingabe und dienender Liebe unser Heiland und Erlöser geworden ist.

Jesus Christus, der Sohn Gottes, nahm die Formen unseres endlichen Lebens an, um uns sein Leben, d. h. göttliches Leben, zu erwerben. So groß die Bedeutung seines Todes und seiner Auferstehung für unsere Erlösung sein mag, so groß ist die Wichtigkeit seines Wortes und seines Lebens für unser Leben, sowohl für das des Einzelnen wie für das der Christen als Gemeinschaft.

Alle Menschen, sagt die „Deutsche Theologie" (Cap. 3) sind gefallen. „Von wem und in welcher Weise geschah die Besserung? Das merke. Gott nahm menschliche Natur oder die Menschheit an sich und ward vermenscht und der Mensch ward vergottet. Da geschah die Besserung. Also muß auch mein

Fall gebessert werden. Soll es geschehen, so muß Gott auch in mir vermenscht werden, also daß Gott an sich nehme alles das, was in mir ist, von innen und von außen, daß nichts in mir sei, das Gott widerstrebe oder seine Werke hindere."

Mit demselben Nachdruck, mit welchem die herrschende Theologie die Sünde und Schuld ausmalte und den Trost der Stellvertretung und der Gnadenmittel predigte, ohne die Pflicht der Nachfolge Jesu ganz bei Seite zu setzen, mit derselben Betonung lehrte die Mystik, daß wir in Christus die lebendige Regel des göttlichen Lebens erblicken sollen, ohne zu vergessen, daß er der Erlöser der Menschen geworden ist.

In dem ernsten Streben, Christi Bild den Menschen einzuprägen und sie christförmig zu machen lag ein starker Antrieb zu Selbstverleugnung, Stille und Ergebung, die in der Ueberzeugung, daß wir allein durch die Gnade selig werden, eine Ergänzung fand, welche sie vor Werkgerechtigkeit schützte.

Man kann das Wesen der Theologie der Gottesfreunde sich am besten veranschaulichen, wenn man deren Unterschiede von der kirchlichen Praxis — man pflegt die Gegensätze ziemlich unzutreffend als die der Mystik und Scholastik zu bezeichnen — sich vergegenwärtigt.

Die Scholastik (ich gebrauche den Ausdruck der Kürze wegen) ist vorwiegend vertieft in die Aufgabe, den Lehrinhalt der Kirche in Distinktionen, Definitionen, Thesen und Antithesen den Gläubigen näher zu bringen. Obwohl sie im Grundsatz die Wichtigkeit des religiösen und sittlichen Gebietes anerkennt, so überwiegt in der That und Wahrheit doch das Lehrinteresse.

Die Lehren vom Urzustand des Menschen, von der Erbsünde, von der Menschwerdung Gottes, von dem Verhältniß der zwei Naturen in Christus, von der Dreieinigkeit, von der Natur der Sünde, von der Kirche, dem Priesterthum u. s. w. stehen durchaus im Mittelpunkte ihres Denkens.

Ganz anders die Gottesfreunde. Wer bei ihnen Erörterungen über die Frage sucht, wie der Mensch im Paradies beschaffen war, wie das Verhältniß der drei Personen in der Trinität zu denken ist u. s. w. wird sich fast immer getäuscht finden. Ebenso ist es mit den Gnadenmitteln und Ceremonien, überhaupt den Ordnungen und Satzungen der Kirche. Zwar werden sie nirgends angegriffen, oft sogar als zu Recht bestehend vorausgesetzt, aber in der Hauptfrage, d. h. in der Frage nach ihrem Werth oder Unwerth, stillschweigend übergangen. Die Jungfrau Maria läßt man in Ehren, aber sie erscheint nicht als Himmelskönigin voller Gnaden, sondern als gottinnige gelassene Magd des Herrn; die Heiligen verwandeln sich aus Fürbittern in Vorbilder des beschaulichen Lebens, Beichte und Genugthuung werden zu heilsamen Uebungen der Selbstüberwindung u. s. w.

Auch die deutsche Mystik kennt eine Spekulation und zwar eine sehr hochfliegende, aber dieselbe dient doch nur dem höheren und höchsten Ziele, welches ihr vorschwebt, nämlich dem religiösen und sittlichen. Nicht Lehr- und Streitfragen der Dogmatik, sondern Demuth und Liebe, Stille im Leiden, Erhebung über die Welt und ihre vergängliche Lust, mit einem Wort die Nachfolge Christi bilden den Grundton, der in allen Wendungen stets wieder durchklingt.

Das Wesen Gottes ist nach den Vorstellungen der Gottesfreunde reines, unterschiedsloses Sein, ein ewiges Insichbleiben und eine stetige Ruhe. Die Geburt des ewigen Wortes, des Sohnes Gottes, geschah durch einen innergöttlichen Vorgang, durch eine innere Bewegung des ewigen Seins, durch ein Sichausgießen Gottes. Diese innere Bewegung setzt sich in immer weiteren Wellenringen fort und ist die Ursache alles Lebens. Wie Christus und die Welt eine Manifestation Gottes sind, so ist auch die Menschenseele eine Stätte seiner Offenbarung und

bestimmt, ein heiliger Tempel Gottes zu werden. Im Menschenherzen wird ohne Unterlaß durch Gottes Wirken Christus geboren.

In der Tiefe der Seele weiß diese Theologie einen stillen Ort, eine Stätte verborgener Gegenwart Gottes, einen unauslöschlichen Funken seines Wesens und Lichtes. Die Seele des Menschen kann von Gott nicht lassen; ein unbewußtes Etwas zieht sie zu Gott. Gleichwohl ist es ein schwerer und mühevoller Weg, den der Mensch zurückzulegen hat, um zu Gott zu kommen, mit dem eins zu werden er bestimmt ist. Eben diesen Weg zu führen und zu zeigen ist die Aufgabe und der Wunsch der Gottesfreunde.

Der Schlüssel der Weisheit liegt für sie in dem Satz: das Heil und die Seligkeit kann durch keine Leistung erworben, sondern nur als Geschenk des ewigen Gottes empfangen werden.

Auf Grund dieser Wahrheit flieht sie alle irdischen und endlichen Mittel und Vermittlungen, gleichviel, ob man sie Kirche, Ceremonien, Priesterthum nennen mag. Sie kennt nur ein Mittel: Das Einswerden mit Gott durch Christus. Sie bedarf des kirchlichen Heilswegs nicht, da sie sich des unmittelbaren Zugangs zu Gott gewiß weiß, den Christus uns durch sein Leben und Leiden eröffnet hat.

Man hat die Scholastik gelegentlich mit der Kunstpoesie, die Mystik mit dem Volkslied verglichen. In einer Beziehung trifft der Vergleich allerdings zu, in der Sprache. Denn während die Scholastik im lateinischen Gewande auftritt, redet die deutsche Mystik in einer Sprache, die an Kraft wie an Wahrheit, an Einfalt wie an Fülle unübertroffen dasteht und einen Brunnen darstellt, aus der unser Schriftthum mehr als einmal Wasser des Lebens geschöpft hat.

Es wäre unrichtig, wenn man Staupitz als Vertreter einer lediglich deutschen Mystik oder seine Schriften als Ausfluß ihrer Gedanken hinstellen wollte. Vielmehr ist Staupitz, wie ausdrücklich hervorgehoben werden muß, weder als ausschließlicher, noch als reiner Vertreter der Literatur, die an den Namen der Gottesfreunde angeknüpft zu werden pflegt, zu betrachten. Man darf in dieser Richtung seine Bücher weder denen Taulers, noch denen Eckharts, noch der deutschen Theologie an die Seite stellen. Denn weit mehr als diese hat er, wie oben bereits angedeutet wurde, augustinische und mittelalterlich scholastische Gedanken, die der deutscheu Mystik fremd sind, in sein System verwebt und auch von der kirchlichen Mystik hat sich Manches darin erhalten.

Die heutigen Beurtheiler der Glaubenslehre des Staupitz haben sich gewöhnt, die Abhängigkeit, in welcher die durch den Druck veröffentlichten und uns erhaltenen Schriften in mancher Hinsicht von der herrschenden Kirchenlehre stehen, besonders hervorzuheben und ich räume, wie bemerkt, gern ein, daß dies in mancher Hinsicht richtig ist. Allein selbst wenn man der Ansicht ist, daß seine Theologie aus den herkömmlichen Quellen schöpft, so muß man doch zugestehen, daß Staupitz eine in seiner Zeit unter den römischen Geistlichen ungewöhnliche Kenntniß und eine besondere Vorliebe für die Literatur der Gottesfreunde besessen, und daß dieselbe einen starken Einfluß auf ihn gewonnen hat — einen Einfluß, der freilich aus naheliegenden Gründen nicht so sehr in den Druckschriften, als in den Predigten und in den vertraulichen Erörterungen mit den Freunden zu Tage getreten ist.

Wer an diesen Thatsachen zweifelt, den kann man einfach darauf verweisen, daß die Sprache des Staupitz in allen seinen Schriften eine große Abhängigkeit von der Sprache Taulers und der Gottesfreunde zeigt, und daß vor Allem jener sog. Spiri-

tualismus, den man ihm vorzuwerfen pflegt, d. h. das Zurücktreten der Idee von der Heilsvermittlung durch die Kirche, mit Sicherheit auf dieselbe Quelle weist, daß ferner die wichtige Lehre von der Buße, sowie die Auffassung von dem Verhältniß zwischen dem Wirken Gottes und dem Thun des Menschen (wie neuerdings noch von Dieckhoff nachgewiesen worden ist) aus der deutschen Mystik geschöpft sind.

Nicht am wenigsten aber spiegelt sich des Staupitz Vorliebe für die Gottesfreunde in dem Umstand wieder, daß die jüngeren Brüder, denen er der Lehrer und Leiter war, und mit denen er vertraulich und brüderlich verkehrte, eine unter den Priestern und Ordensgeistlichen jener Zeit fast ausgestorbene Hinneigung zu denselben Quellen religiösen Lebens an den Tag legen. So wissen wir von Joh. Lang, der zu Erfurt Augustiner geworden und später dem Staupitz nahe getreten war, daß er den Tauler besonders schätzte.[1])

Es dauerte nicht lange, da war Luther von der gleichen Vorliebe beseelt.[2]) Am 14. Dec. 1516 schreibt er an Spalatin: „Wenn es dich erfreut, die reine, ächte und der alten ähnlichste Theologie zu lesen, welche in deutscher Sprache erschienen ist, so kannst du dir die Predigten Joh. Taulers vom Predigerorden verschaffen, von welcher ich dir hier gleichsam einen Auszug sende. Denn ich habe weder in lateinischer noch in unserer Sprache eine heilsamere und mehr mit dem Evangelium übereinstimmende Theologie gefunden".[3])

---

1) Im October 1516 schreibt Luther an Lang: „Gieb Acht, daß Du gemäß Deinem Tauler ausharrst." De Wette I, 33.

2) Wie groß Luthers Verehrung für Staupitz damals war, sieht man aus dem Brief des Ersteren an C. Scheurl vom 27. Jan. 1517 (de Wette I, 49), wo es heißt: „Quid enim jucundius scribere potuisti, quam quod Rev. Patrem, imo Christum in organo suo, Vicario nostro, tam dignis extulisti praeconiis.

3) De Wette I, 44.

Der Auszug, den er schickte, war eine kleine Schrift, die im J. 1515 oder 1516 ein Anhänger dieser Literatur dem Luther zugänglich gemacht hatte und die Luther dann unter dem Titel „Eyn deutsch Theologia" veröffentlichte, eine Schrift, die laut alter Vorrede von einem „Gottesfreund" verfaßt war, der ehedem ein Deutschordensherr zu Frankfurt gewesen war.

Luther selbst erzählt uns, wie sich aus diesen Anregungen für ihn eine ganz neue Welt erschloß und wie die Theologie des Thomas von Aquino und der Scholastiker allmählich dagegen in den Hintergrund trat. Er bezeugt zugleich, daß diese Mystik den schulmäßigen Theologen seiner Zeit ganz unbekannt war; Niemand hatte ihn darauf hingewiesen, Niemand ihren Werth betont; gleichwohl weiß ich, sagt Luther, „daß ich mehr der reinen göttlichen Lehre darin gefunden habe, denn in allen Büchern der Schullehrer auf allen Universitäten". In einem Brief an Spalatin theilt er hocherfreut diesem seine Entdeckung mit: „Ich bitte dich noch einmal, glaube mir doch und folge mir und kaufe dir das Buch Taulers, dazu ich dich auch zuvor ermahnt habe, wo du es nur immer bekommen kannst. — Denn das ist ein Buch, darinnen du finden wirst solche Kunst der reinen und heilsamen Lehre, dargegen jetzt alle andere Kunst eisern und irdisch ist".

Im J. 1518 schrieb Luther zu der zweiten Ausgabe der deutschen Theologie eine Vorrede, die folgende merkwürdige Stelle enthält:

„Dies edle Büchlein, so arm und ungeschmückt es ist in Worten und menschlicher Weisheit, also und vielmehr reicher und überköstlicher ist es in Kunst und göttlicher Weisheit. Und daß ich noch meinen alten Narren rühme, ist mir nächst der Biblien und S. Augustin nicht vorkommen ein Buch, daraus ich mehr erlernet hab und will, was Gott, Christus, Mensch und alle Dinge sein. Und befinde nun allererst,

daß wahr sei, das etliche Hochgelehrte von uns Wittenbergischen Theologen schimpflich reden, als wollten wir neue Dinge fürnehmen, gleich als wären nicht vorhin und anderswo auch Leute gewesen. Ja freilich sind sie gewesen, aber Gottes Zorn, durch unsere Sünde verwirkt, hat uns nicht lassen würdig sein, dieselben zu sehen oder hören. Denn am Tage ist, daß in den Universitäten eine lange Zeit solches nicht gehandelt, dahin bracht ist, daß das h. Wort Gottes nicht allein unter der Bank gelegen, sondern von Staub und Motten nahend verweset".[1])

Es ist hier nicht meine Absicht, auf die Geschichte der geistigen Entwicklung, die sich in Luther unter dem Einfluß dieser Ideen vollzog, näher einzugehen. Nur einen Punkt, dessen Wichtigkeit Luther selbst betont, will ich hier erwähnen, nämlich die Umwandlung seiner Auffassung über den Begriff der Buße.

Wir haben oben bemerkt, daß Staupitz nach Dieckhoffs Nachweis seine Lehre von der Buße aus der spezifisch deutschen Mystik geschöpft hatte. Luther bezeugt nun, daß der Unterricht, den er von Staupitz gerade in diesem Punkt empfing, sein ganzes Fühlen und Denken beeinflußt hat. Am 30. Mai 1518 schreibt er an Staupitz:

„Ich bin eingedenk, ehrwürdiger Vater, daß bei den holdseligen und heilsamen Reden von dir, durch welche der Herr Jesus mich wunderbar zu trösten pflegte, auch einmal das Wort ‚Buße' erwähnt worden ist, da wir, voll Jammer über die vielen Gewissensnöthe und jene Henkersknechte, die mit unzähligen, unerträglichen Vorschriften lehren, wie man beichten solle, dich wie vom Himmel her das Wort sagen hörten: wahre Buße sei nur die, welche mit der Liebe zur Gerechtigkeit und zu Gott anfängt und daß der Anfang der Buße sei, was jenen als das Ende und der Abschluß gilt. Es haftete dies Wort in mir wie

1) M. Luthers Werke. Weimarer Ausg. 1883 ff. I, 378.

der Pfeil eines Starken und ich fing gleich darauf an, es mit den Sprüchen der Schrift, welche die Buße lehren, zu vergleichen und siehe, die Worte stimmten von allen Seiten so mit dieser Meinung überein, daß während es früher in der ganzen Schrift kein so bitteres Wort als das Wort Buße für mich gab — obwohl ich beständig vor Gott heuchelte und eine erzwungene und erdichtete Liebe auszudrücken versuchte — mir jetzt nichts Süßeres oder Angenehmeres zu hören war als Buße. Also werden uns die Gebote Gottes süß, wenn wir einsehen, daß sie nicht bloß in Büchern, sondern in den Wunden des Heilands zu lesen sind". [1])

Er war zu der Ueberzeugung gekommen, daß nicht Werke und Leistungen, wie die kirchliche Praxis sie aufzuerlegen pflegte, sondern die Umwandlung des Sinnes bei der Buße das Wesentliche seien.

Diese neue Erkenntniß wurde für ihn der Anlaß, auch in anderen Auffassungen nach besserer Einsicht zu streben und indem er es wagte, seine bessere Erkenntniß öffentlich vorzutragen, gerieth er, wie er selbst erzählt, zuerst in jene äußeren Kämpfe, die nach einigen Jahren eine so gewaltige Ausdehnung gewinnen sollten.

In einem merkwürdigen Brief vom 31. März 1518 bezeugt er, daß die Anregungen, die er aus Staupitz' Schriften und der Mystik nahm, ihm in Bezug auf den Kernpunkt seiner Theologie, nämlich in Betreff der Rechtfertigungslehre, besondere Förderung gewährt haben. [2]) Indem er hervorhebt, daß er die guten Werke (im römisch-kirchlichen Sinn) verwerfe, fährt er fort: „Ich bin

1) De Wette I, 116.

2) Als Luther im J. 1520 bis zur Verwerfung des Fegfeuers fortgeschritten war, beruft er sich hierfür, außer auf die Bibel (die Psalmen), namentlich auf Tauler: Praeter hos Taulerus manifeste multis in locis idem habet. De Wette I, 464. Also war ihm auch hier die Mystik die Wegweiserin.

freilich nur der Theologie Taulers und jenes Büchleins gefolgt, welches du neulich unserem christlichen Aurifaber zum Druck gegeben hast (es ist des Staupitz Büchlein von der Liebe gemeint[1]); ich lehre, daß die Menschen auf nichts anderes ihr Vertrauen setzen sollen als auf Jesus Christus allein, nicht auf Gebete und Verdienste oder ihre Werke; weil wir nicht durch unser Laufen, sondern durch Gottes Erbarmen selig werden". — „Eben dieselben (Gegner) erwecken mir wegen der scholastischen Lehren Haß; weil ich die Mystiker und die Bibel[2]) jenen vorziehe, sind sie fast unsinnig vor Gluth des Hasses".[3])

Im Herbst 1518 wiederholt Luther seine Versicherung, daß er auf dem bis dahin eingehaltenen Wege bleiben wolle und daß ihn die römischen Maßregeln nicht kümmerten. Es gebe unter den Menschen nur einen, den er zu beleidigen fürchte, den Staupitz, dem er vertraue.[4])

Von da an pflegte Luther zu sagen, daß er durch diese Lehre wie neu geboren worden sei, und daß er Staupitz in diesem Sinne als seinen geistlichen Vater rühmen müsse.[5]) Er giebt damit deutlich zu erkennen, daß er dasjenige, was ihm Staupitz vermittelt hatte, d. h. die Theologie der sog. Mystik, damals als den wesentlichsten Theil seiner ganzen Lehre betrachtete.

---

1) Am 5. März 1518 schreibt Luther an Scheurl: Quam vellem denuo apud vos excudi libellum de charitate rev. P. Vicarii nostri editum recentissime et Monachi declamatum (de Wette I, 96).

2) Man bemerke, daß er die Mystiker sogar vor der Bibel nennt.

3) De Wette I, 102.

4) Brief von Staupitz vom 1. Sept. 1518, de Wette I, 137.

5) Luther an Churfürst Joh. Friedrich, 1545, März 27: (Dr. Staupitz), „welchen ich rühmen muß (wo ich nicht ein verdampter undankbar bepstlicher Esel sein will), daß er erstlich mein vater in dieser lere gewest ist und yn Christo geboren hat." Burckhardt, Briefwechsel. S. 465.

Viertes Capitel.

Die altevangelischen Gemeinden vor der Reformation.

Die „deutsche Theologie“ und die „Gottesfreunde“. — Zur Beurtheilung der Waldenser. — Bekenntniß-Gemeinschaft oder Gesinnungs-Gemeinschaft. — Die Arkandisciplin. — Die altevangelischen Gemeinden als selbständige Grundgestalt christlichen Lebens. — Verbreitete Meinungen und eigentliche Lehren. — Betonung der Herrenworte. — Das „Gesetz Christi“. — Die Gelassenheit. — Brüderlichkeit. — Glaube, Liebe, Hoffnung. — Bekenntnißschriften. — Die Sekten-Namen. — Das Alter der Gemeinden.

In und mit der „deutschen Theologie“, deren Verfasser, wie wir wissen, ein Gottesfreund des 14. Jahrh. gewesen war, hatte Luther die Glaubenslehre kennen gelernt und sich zu eigen gemacht, welche seit Jahrhunderten von der altdeutschen Opposition vertreten worden war und die einen Theil der Theologie jener Christen-Gemeinden bildete, die seit alten Zeiten den Namen Gottesfreunde unter sich zur Bezeichnung ihrer Wander-Prediger gebrauchten.[1])

Wir wissen, daß es Staupitz gewesen war, welcher Luther in die altdeutsche Theologie eingeführt hatte; wer aber die Lehrer des Staupitz auf diesem Gebiete gewesen sind, darüber werden wir nur dann ein Urtheil abzugeben im Stande sein, wenn wir uns über die Richtungen und Gemeinschaften, welche die Träger dieser Literatur waren und über ihre Geschichte in den letzten

1) Daß der Name amici dei bei den sog. Waldensern in der Mark Brandenburg und in Pommern die Sendboten (Apostel) bezeichnet, s. bei Wattenbach, Ueber die Inquisition gegen die Waldenser. Berlin 1886. S. 40. Vgl. Keller, Die Reformation u. s. w. Leipzig 1885. (Register unter Gottesfreunde.)

Jahrhunderten vor der Reformation Klarheit zu verschaffen suchen. Es ist dies um so unerläßlicher, weil nur nach Erledigung dieser Vorfrage ein klares Urtheil über die weitere Entwickelung der reformatorischen Bewegung und zumal über die Herausbildung des Gegensatzes zwischen Staupitz und Luther, den wir bald kennen lernen werden, gewonnen werden kann.

Bis in die neueren Zeiten hinein sind alle evangelischen Forscher, gleichviel wie sie über das Alter und die Reinheit der Lehre der sog. Waldenser gedacht haben, darüber einig gewesen, daß dieselben „eine epochemachende Bedeutung für die abendländische Christenheit gehabt haben",[1]) und daß sie „zu den leuchtendsten Erscheinungen der ganzen Kirche Christi gehören".[2]) Eben so hat man mit wenigen Ausnahmen stets eingeräumt, daß dieselben „auf dem Wege evangelischer Freiheit weit vorgeschritten waren" (J. H. Kurtz) und daß sie zu den Zeugen der evangelischen Wahrheit zu zählen sind. Neuerdings dagegen hat man angeblich die Entdeckung gemacht, daß der Glaube dieser Gemeinden die „Linie des katholischen Lebensideals" auf keinem Punkte überschreitet, daß dieselben im Grunde „römisch-katholisch gerichtet waren", und daß in ihnen nicht einmal eine Vorstufe für die evangelische Lehre zu erkennen ist.[3])

---

1) W. Dieckhoff, Die Waldenser u. s. w. Göttingen 1851. S. 212.

2) G. Lechler, Joh. v. Wiclif. Lpz. 1872. I, 46.

3) Montet, Ed., Hist. litt. des Vaudois du Piemont. Paris 1885. S. 41: „Les communautés réligieuses fondées par les Vaudois acceptent à un petit nombre d'exceptions près, la dogmatique de l'Eglise catholique. — Mit Montet stimmt überein K. Müller, Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen. Gotha, Perthes 1886. Nach Müller hat Ritschl den Beweis erbracht, daß die älteren Reformunternehmungen „von den Grundlagen und Kräften spezifisch evangelischer Frömmigkeit auch nicht eine Spur aufweisen". Gießener Vorträge 1887 S. 34.

Diese Ansicht ist, so bestimmt sie ausgesprochen ward und so sehr sie sich den Schein eines rein sachlichen Urtheils zu geben suchte, in ihrer Uebertreibung und Unhaltbarkeit sofort erkannt worden und hat alsbald von berufener Seite die Abfertigung erfahren, welche sie verdiente;[1]) aber es ist doch durch sie vielfach eine Verwirrung eingetreten, welche es nothwendig macht, die ganze Frage noch einmal näher zu erörtern, als es ohne diese Meinungsverschiedenheit hier geschehen sein würde.

In meiner Geschichte der Reformation und der älteren Reformparteien, die im Herbst 1884 von mir abgeschlossen und im Januar 1885 veröffentlicht wurde, habe ich zuerst darauf hingewiesen, daß das Dunkel, welches über der Geschichte dieser Gemeinden vielfach noch heute ruht, nur dann erfolgreich aufgehellt werden kann, wenn man die Geschichte der Sekten-Namen und der diesen sog. Ketzer-Gemeinden eigenthümlichen Einrichtung des Apostolats näher untersucht. Ich hatte im Besonderen darauf hingewiesen, daß die Namen Waldenser, Arme von Lyon u. s. w. geprüft werden müßten, und daß die Mehrzahl der Sekten-Namen von den Eigenthümlichkeiten des Collegiums der Wanderprediger hergenommen seien, daß namentlich die Namen „Arme", „Gute Leute", „Winkeler", „Gottesfreunde" u. s. w. nicht die Gemeinden, sondern nur einen ge-

1) In der Abhandlung Wilh. Pregers, Ueber das Verhältniß der Taboriten zu den Waldesiern des 14. Jahrh. (Aus d. Abhh. d. K. b. Ak. d. Wiss. III. Cl. XVIII. Bd. 1. Abthl.) München 1887. Dort sagt Preger S. 44 über K. Müllers Waldenser-Studien unter Anderm: „Wenn ich diese allgemeine Charakteristik der Waldesier überdenke, kann ich mich nur verwundern, daß in derselben der wesentlichste Grundsatz der Waldesier, der schon in ihrer Anfangsgeschichte hervortritt und sehr bald mit bewußter Klarheit als beherrschendes Princip ausgesprochen und durch alle folgenden Zeiten festgehalten wird, der Grundsatz, daß die h. Schrift die einzige Richtschnur für Glauben und Lehre der Kirche sei, gar nicht erwähnt wird u. s. w." Diese einzige Bemerkung charakterisirt in der That die Müllerschen Forschungen hinreichend.

wissen Stand von Geistlichen bezeichneten.[1]) Ich brauche an dieser Stelle nur zu wiederholen, was ich damals gesagt habe; des Näheren kann ich hier nicht noch einmal auf diese Erörterungen eingehen.

Ein weiterer grundlegender Irrthum in der Beurtheilung der älteren evangelischen Richtungen liegt darin, daß man bisher vielfach geglaubt hat, in ihnen eine Kirche oder eine Bekenntniß- und Cultus-Gemeinschaft auf rechtlicher Grundlage im Sinne der römischen oder der lutherischen Kirche vor sich zu haben. Vielmehr liegt das Eigenthümliche der sog. Waldenser darin, daß sie keine Rechtsgemeinschaft, sondern eine Bruderschaft sein wollten, daß Bekenntnißschriften, berufsmäßige Priester, Kirchen, Sakramente u. s. w. kein nothwendiges Kennzeichen für sie waren und daß sie vielmehr eine Gesinnungs-Gemeinschaft bilden wollten.

Obwohl sie überzeugt waren, daß Christus in seiner Gemeinde bestimmte religiöse Formen und Gebräuche eingesetzt habe und obgleich sie allezeit danach strebten, eben diese Formen in öffentliche Uebung nehmen zu können, so waren sie doch überzeugt, daß Christus das Seelenheil an diese Bräuche nicht habe binden wollen und daß weder die Taufe die Tilgung der Schuld

1) Ich verweise auf das Register meines erwähnten Buchs s. v. „Apostel". — Man kann sich das Erstaunen denken, mit dem ich in der im October 1886 erschienenen Gegenschrift K. Müllers, Die Waldenser u. s. w. S. 11 den Abschnitt II las, welcher die Ueberschrift trägt: „Die Bedeutung des Namens „Waldenser", „Arme von Lyon", „lombardische Arme" u. s. w., wo es unter Anderem S. 12 heißt: „Ich untersuche daher hier den mittelalterlichen Gebrauch der Namen, welche die Sekte führt, und stelle als Ergebniß voran: Vom 12. bis zum 14. Jahrh. und theilweise noch länger verstehen alle außerdeutschen Quellen, die eine genauere Kenntniß verrathen, unter Waldensern, Armen u. s. w. nicht etwaige Gemeinden oder deren Mitglieder, sondern die apostolischen Reiseprediger." Das ist also ein Ergebniß K. Müllers! Ueber weitere ähnliche „Ergebnisse" Müllers s. unten Cap. 10.

oder die Seligkeit gewährleiste noch das Abendmahl oder die Beichte den Zugang zu Gottes Gnade eröffne.[1])

Es gab für diese Gemeinden — selbst den Namen Kirche pflegten sie gern zu vermeiden — eine Heilsvermittlung durch äußere Gnadenmittel überhaupt nicht und die Sakramente, welche die herrschenden Kirchen als solche bezeichneten, waren für sie Ceremonien und äußere Formen, die dem Christen weder schädlich noch nützlich sein konnten, deren Gebrauch er aber dort, wo derselbe den Schein der Heuchelei wachrufen mußte, besser unterließ. Wie indessen die ältesten Christen sich am jüdischen Tempeldienst betheiligt hatten, so blieb auch für diese Christen die Möglichkeit der Theilnahme am Cultus der herrschenden Kirchen möglich und so konnten sie innerhalb der Kirchen im Stillen existiren, so lange man ihre Versammlungen, ihre Predigten und Gebete nicht gewaltsam verhinderte.

Von den sog. Waldensern des 14. und 15. Jahrh. in Pommern und der Mark Brandenburg sagt W. Wattenbach: „Sie waren die ‚Stillen' im Lande, hielten strenge auf sittlichen Wandel und versäumten dabei nicht die gewöhnlichen kirchlichen Pflichten, so daß die Pfarrer keinen Grund hatten, sie zu stören; sie opferten, wie sie selbst sagen, nicht für das Seelenheil, sondern zum Nutzen und Beßten der Pfarrer und vermuthlich recht reichlich, um ungestört zu bleiben".[2])

---

1) Wenn Einzelne hierin etwa anders gedacht haben, so beweist das nichts für die Gesammtheit. Wir werden unten den Unterschied der Meinungen und der eigentlichen Lehre kennen lernen. Als Vertreter der letzteren können nur allgemein in den Gemeinden anerkannte Autoritäten betrachtet werden.

2) W. Wattenbach, Ueber die Inquisition gegen die Waldenser in Pommern und der Mark Brandenburg. Berlin 1886. S. 35. — Vgl. ebenda S. 22, wo von der „immer wiederkehrenden Antwort" der Angeklagten berichtet wird, daß sie Weihwasser genommen und andere Bräuche, die sie nicht billigten, mitgemacht hätten, „propter homines" und „ne notarentur". — Im J. 1556 wirft Erasmus Alberus in seiner Schmähschrift den „Wieder-

Diese Anpassung ging natürlich nur so weit, als die herrschende Kirche sie nicht zu Handlungen zwang, die sie für Sünde hielten, und es ist bemerkenswerth, daß gerade durch solche Weigerungen überall die Ketzerprozesse hervorgerufen wurden. Anklagen auf mangelnde kirchliche Bethätigung kommen eigentlich nie oder selten vor.

Diese Verhältnisse sind die Ursache, daß die Nachrichten, welche über die „Ketzergemeinden" in die Oeffentlichkeit gedrungen sind, im Vergleich zu deren wahrer Ausdehnung gering sind.

Allein es ist grundfalsch, zu glauben, daß die Parteien jemals vernichtet oder unthätig gewesen seien. Sobald die Möglichkeit öffentlicher Versammlungen und der öffentlichen Uebung derjenigen gottesdienstlichen Formen, die sie für schriftgemäß hielten, durch den Druck der Verfolgung unmöglich geworden war, zogen die Brüder sich in die Stille zurück und setzten ihre Andachten im Geheimen und je nach Umständen auch unter anderen Formen fort. Der Schwerpunkt wurde in die häuslichen Kreise verlegt und die Wirksamkeit nur auf die Einverstandenen ausgedehnt. Man hielt sich ruhig und wartete bessere Zeiten ab, aber untergehen ließ man die Gemeinden nicht.

---

täufern" vor: „Es lehren etliche Wiedertäufer, sie mögen in beide, in der Papisten und Evangelischen Kirchen gehen, aber ihre Lehre und Gottesdienst für nichts achten". Aehnliche Auffassungen treten selbst bei den „Schweizer Brüdern" gelegentlich des Gesprächs zu Zofingen im J. 1532 deutlich hervor. (Hrsg. v. Magistrat der Stadt Bern 1532. Ein Exemplar in Wolfenbüttel.) Dort erklärt der Wortführer der „Täufer", daß er ein Mitglied der päpstlichen Kirche unter Umständen (d. h. wenn es sich von den Sakramenten fern halte) als „Bruder" anerkennen könne. Auf die Frage: „Glaubet ihr, daß eine einzige, gemeine heilige christliche Kirche sei, verborgen in der ganzen Welt bei allen Gläubigen?" erklärte derselbe Täufer: „Ja, in den Gläubigen, die dem Geist Gottes sich unterwerfen." — Ganz ähnlich: Joh. Deknatel, Anleitung zum christl. Glauben. Amsterd. 1746. Lektion 59.

Das Band, welches diese Gemeinden oder Bruderschaften trotz der Weitherzigkeit in der Duldung religiöser Ansichten, die ihnen eigenthümlich war, umschlang und fest zusammenhielt, war die Organisation und Verfassung, welcher sie eine besondere Wichtigkeit beimaßen. Sie glaubten und lehrten, daß eine Gemeinde auch dort vorhanden sei, wo nur wenige Christen sich zu einer solchen zusammenfinden; aber sie forderten, daß diese Gemeinde auf Grund der Befehle Christi regelmäßig organisirt und in regelmäßiger Verbindung mit der Gesammtgemeinschaft durch die apostolische Succession oder „die Handauflegung der Bischöfe" geblieben sei.

In der schwierigen Lage, in welcher sie sich der Uebermacht ihrer Feinde gegenüber, die jede freie Bewegung hemmten, fast stets befanden, konnte es nicht fehlen, daß einerseits manche ihrer Ideen verkümmerten, andererseits mancherlei Anpassungen eintraten, die es für die heutige Forschung schwer machen, eine klare Scheidung dessen, was für das Wesen der Partei charakteristisch ist, von demjenigen, was lediglich Anpassung war, vorzunehmen. Sicherlich haben sie als Partei mancherlei zugelassen, was sie, obwohl es zu ihren Anschauungen nicht paßte, unter dem Druck der Verfolgung nicht hindern konnten. So kommt es, daß sie dem heutigen Forscher leicht katholischer erscheinen, als sie es in Wirklichkeit waren.

Man kann sich die Eigenthümlichkeiten und das Wesen der älteren evangelischen Richtungen — ich werde sie unter dem Namen der altevangelischen Gemeinden zusammenfassen — nur dann klar machen, wenn man sich die Thatsache gegenwärtig hält, daß diese Gemeinden in allen wesentlichen Stücken den altchristlichen Gemeinden außerordentlich verwandt sind.

Man weiß, daß weder die alttestamentliche Theokratie noch

der heidnische Staat für die apostolischen Gemeinden ein Hinderniß gewesen ist, ihr Dasein mit bestimmten Organen und Ordnungen fortzupflanzen [1]), und daß es ihnen vermöge ihrer Grundsätze möglich war, ihren Gemeinden, die als solche verboten waren, die Form von Bruderschaften, Gilden, Corporationen und Genossenschaften zu geben, für welche sie die Existenzberechtigung vom Staat erhalten konnten und erhielten.

Allerdings entstand für die Mitglieder von Gemeinden, die in der Form der erlaubten Collegien (Collegia licita) lebten, die Nothwendigkeit, sich der herrschenden Staats-Religion oder dem Tempeldienst anzupassen und mithin äußerlich ein System anzuerkennen, dessen innere Berechtigung sie bestritten. So lange es sich indessen um bloße Formen handelte, waren sie im Stande, sich zu unterwerfen. Denn auch Christus hatte zwar für sich und die Seinen die Verpflichtung zur Entrichtung der Tempelsteuer grundsätzlich geleugnet, aber thatsächlich doch, um Anstoß zu vermeiden, diese Abgabe entrichtet (Matth. 17, 23 ff).

Es entstanden aus der Zwangslage, in der die verbotenen Gemeinden sich im römischen Reich befanden, eine Reihe von Folgerungen, die sicherlich von ihren Vertretern lieber vermieden worden wären, die aber, nachdem sie einmal unvermeidlich geworden waren, von weitreichenden Wirkungen geworden sind. Dahin gehören die Anpassung der Gemeinden an weltliche Formen und vor Allem die Einführung der sog. Arkandisciplin. [2])

---

1) Näheres bei Lechler, Das apostol. und das nachapostol. Zeitalter. 3. Aufl. 1885. S. 92 f.

2) Sie ergab sich mit der Zweitheilung des Gottesdienstes von selbst. Die Verwaltung der Sakramente wurde nicht bloß vor den Nichtchristen, sondern auch vor den Katechumenen, die im übrigen als Christen und Brüder galten, geheim gehalten. Erst mit der Ertheilung der Taufe, die durchweg im späteren Alter erfolgte, erfuhren die Brüder alle Geheimnisse. Bis um das J. 150 ist keine einzige sichere Spur der Kindertaufe

Ganz ähnlich war die Stellung der mittelalterlichen „Ketzer-Gemeinden" zur römisch-katholischen Kirche, die ja in vieler Hinsicht als die Erneuerung des alttestamentlichen Priesterthums und des heidnischen Staatskirchenthums dastand. Sie waren ebenfalls vermöge ihrer Prinzipien fähig, sich unter der neuen römischen Weltkirche in derselben Weise fortzupflanzen, wie die altchristlichen Gemeinden sich unter dem römischen Welt-Staat fortgepflanzt hatten und dies um so eher, weil die neue Weltkirche, wie sie seit Kaiser Constantin bestand, das alte Christenthum zwar bedeckt und verhüllt, aber doch dem Wesen nach zum Theil in sich aufgenommen[1]) und die altchristlichen Urkunden im Canon des Neuen Testaments zur ergänzenden Richtschnur des Glaubens erklärt und unter sich fortgepflanzt hatte.

Es ist merkwürdig, daß auch die mittelalterlichen Ketzer-Gemeinden gerade die Gilden der Handwerker jedesmal dann, wenn sie von der Weltkirche verfolgt wurden, zur Rückzugslinie wählten und in diesen Kreisen in aller Stille ihr Gemeindeleben fortsetzten — eine Thatsache, durch die es sich erklärt, daß eine Reihe der gebräuchlichsten Sekten-Namen (wie Tisserands, Patarener u. s. w.) von Gewerben hergenommen sind, die andererseits aber auch die Fortsetzung der Arkandisciplin, wie sie in den altchristlichen Gemeinden üblich war, nothwendig machte.[2])

Es gehört zu den Eigenthümlichkeiten dieser Gemeinden, daß ihr Widerspruch gegen die herrschende Kirche sich keineswegs

---

nachweisbar. — Ueber die Arkandisciplin vgl. Bonwetsch in d. Ztsch. f. histor. Theol. 1873.

1) S. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 344.

2) Wattenbach, Ueber die Inquisition gegen die Waldenser. 1886. S. 66, erwähnt folgende Aussage des P. Beyer: „Crediderit, quemlibet in sua fide salvari et quod ideo appellaverit nos dy vremden, quia non haberemus ita bonas secretas doctrinas et operibus notiores essent Deo."

bloß auf irgend einen einzelnen Punkt der Lehre oder der kirchlichen Ordnung erstreckte, sondern daß ihre Opposition einen grundsätzlichen Charakter trug und einen das ganze Gebäude umfassenden Widerspruch darstellte.[1])

Man kann sich die Wichtigkeit dieser Thatsache durch ein Beispiel klar machen. Die meisten Häretiker des Alterthums, die Arianer, Monarchianer, Monophysiten, Pelagianer u. s. w. hatten ihren Widerspruch an irgend einen wichtigen Satz des Lehrgebäudes angeknüpft, das Gebäude selbst aber mit Ausnahme dieses Satzes doch im Großen und Ganzen unangetastet gelassen. Dies war vielleicht nach der einen Seite hin für sie vortheilhaft, nach der andern aber doch so nachtheilig, daß sie schließlich jedesmal völlig besiegt und aufgesogen worden sind.

Es war eben, wie ich an anderer Stelle nachgewiesen habe[2]), nicht irgend eine bestimmte Besonderheit oder Häresie, sondern eine selbständige Grundgestalt des Christenthums, welche diese altevangelischen Gemeinden vertraten.

Der Schwerpunkt dieser Form christlichen Wesens lag überhaupt nicht in der Lehre, sondern im Leben, nicht im Priesterthum oder der Kirche, sondern in der christlichen Gemeinde.

Nach der Ueberzeugung dieser Christen hatte Christus nicht nur selbst eine Gemeinde gestiftet, sondern auch in Bezug auf die Gemeinde-Verfassung bindende Vorschriften gegeben. Die Befolgung dieser Gebote und die Beobachtung der apostolischen Gemeindeordnung gehörte nach ihrer Ueberzeugung zum Wesen der rechten Gemeinde.

Nachdem Christus sich selbst zum Opfer dargebracht hatte,

---

1) Dies ist schon von G. Lechler, Joh. v. Wiclif Lpz. 1873 I, S. 42 beobachtet worden.

2) Zur Geschichte der altevangelischen Gemeinden. Vortrag, geh. zu Berlin am 20. April 1887. Berlin, E. S. Mittler, 1887.

war der Zweck, den Juden und Heiden durch den Opferkultus erstrebten, nämlich die Versöhnung Gottes, ein für alle Mal erreicht. Damit war der alttestamentliche Opferdienst und das daran geknüpfte Priesterthum beseitigt und an seine Stelle gemäß Christi Weisung das allgemeinen Priesterthum aller Gläubigen getreten. Dieses allgemeine Priesterthum schloß jedes menschliche Mittleramt aus und berief die Gemeinde bei Bestellung der Aemter und Uebung der Zucht zu wesentlicher Mitwirkung.

Die christliche Gemeinde war aber nach ihrer Ueberzeugung — und hierin trafen sie abermals mit der altchristlichen Auffassung vollkommen zusammen — keine Rechtsgemeinschaft, sondern ein freiwilliger Bund von Brüdern, welche ihren Willen kundgegeben haben, fernerhin im Glauben und Gehorsam ihres Herrn und Meisters zu leben und zu wandeln.

Demnach beruht die Gemeinde ihrem Wesen nach auf dem Grundsatz der Freiheit und Freiwilligkeit.[1])

Sie kannten unter ihren Mitgliedern keine Unmündigen und noch weniger solche, die ihr durch Zwang angehörten. Sie verwarfen jeglichen Zwang in Sachen des christlichen Glaubens und die Gewissensfreiheit war eines ihrer vornehmsten Prinzipien.

Man hat mit Recht gesagt, daß es unbillig sei, wenn man, um sich ein Bild von Luthers Lehre zu machen, die Männer, die in seinem Namen an vielen Orten (z. B. schon 1521 in Erfurt) Gewaltthätigkeiten verübten, abfragen wolle. Genau dasselbe trifft auf die „Waldenser" zu. Gewiß waren sonder-

1) „Die Grundlage des Taboritenthums" (sagt Fr. v. Bezold, Zur Gesch. d. Husitenthums. München 1874. S. 65 f.) war die Gemeinde (obec), d. h. der Inbegriff der gläubigen Brüder und Schwestern, welche sich freiwillig zusammengefunden hatten, um vereint zu leben und zu sterben." Daß mit diesem Grundsatz der Freiwilligkeit das Prinzip der Gewissensfreiheit von selbst gegeben ist, wird auch dem blödesten Auge klar sein.

bare Meinungen verschiedener Art unter ihnen verbreitet, aber es ist die Pflicht der unpartheiischen Geschichtschreibung, die eigentliche Lehre von den verbreiteten Meinungen klar zu unterscheiden und sobald man dies thut, wird man an der Hand ihrer officiellen Kundgebungen finden, daß es sich hier um eine sehr bestimmte und klar ausgeprägte Theologie handelt — eine Theologie, die auf guten und festen Grundlagen ruht.

Für diese Gemeinden war der Glaube festgestellt in den prophetischen Büchern des Alten Testaments, sowie in dem Evangelium Jesu Christi, vor Allem in den Worten, dem Vorbild und dem Leben Christi selbst. Mit voller Klarheit tritt in ihren Schriften die Betonung der Herrenworte[1]), zumal der Bergpredigt, in den Vordergrund. „Für die ‚Armen von Lyon' (sagt G. v. Zezschwitz) hatte die Bergpredigt die Bedeutung des Evangeliums katexochen".[2]) Aus ihr entnahmen sie den ihnen ausschließlich eigenthümlichen Gedanken der evangelischen Gebote oder des „Gesetzes Christi", der sich in der besonderen Fassung, die sie ihm gaben, wie ein rother Faden durch ihre ganze Literatur hindurch zieht und seit uralten Zeiten (z. B. schon bei den sog. Katharern) nachweisbar ist.[3])

Eine der ersten Stellen unter diesen evangelischen Geboten nimmt in den uns überlieferten Lehrschriften und Katechismen

1) Es ist dies ein Punkt, in welchem diese Gemeinden eine merkwürdige Verwandtschaft mit den altchristlichen Gemeinden zeigen. Neuere Forschungen über die Geschichte des Kanons (B. Weiß, Lehrb. d. Einleitung in d. N. Test. Berlin 1886; Holtzmann, Lehrb. d. hist.-krit. Einleitung in d. N. Test. Freiburg i/B. 2. Aufl. 1886; vgl. dazu A. Harnack, Theol. Lit.-Ztg. 1886. Nr. 24, Sp. 557) haben uns den Kanon der Herrenworte von den Briefen genau unterscheiden gelehrt. Erst seit dem Ende des 2. Jahrh. ist in den Evangelien nicht mehr bloß wie früher der redende Herr die Autorität, sondern auch der Apostel, der sie geschrieben hat.

2) Die Katechismen der Waldenser u. s. w. 1863. S. 102.

3) Zezschwitz a. a. O. S. 101 f.

neben dem Verbot des Schwörens der Satz ein: „Du sollst nicht widerstreben dem Uebel“.[1])

Nicht überall und zu allen Zeiten scheint die Auslegung, welche die Brüder diesem Gebot gaben, die gleiche gewesen zu sein; bald zog man sehr weitgehende, bald beschränktere Folgerungen daraus, aber überall tritt uns gerade dieser Satz in seiner besonderen Betonung als ein Kennzeichen dieser Christen entgegen.

Der Gedanke und die Forderung, welchen sie damit Ausdruck geben wollten, war im Grunde kein anderer als der, welchen die deutsche Mystik in das Wort Gelassenheit legte, nämlich die Beugung unseres Eigenwillens und die Freudigkeit, den Willen Gottes zu leiden.

Die Mystik erkannte in dem Leiden für den, der es im Sinn und Geiste Christi trägt und duldet, eine besondere Gnadengabe und eine Staffel auf dem Weg zur Einigung mit Christus gemäß dem Herrnworte: „Selig sind, die da Leid tragen, denn sie werden getröstet werden“ und der Auslegung dieses Wortes bei Paulus: „Wie wir Christi Leiden reichlich erfahren, so erfahren wir auch reichlich Trost durch Christus“ (2. Kor. 1, 5; vergl. 1. Petr. 2, 19 ff.).

In diesem und dem verwandten Schriftthum ist viel vom „Leiden Christi“ die Rede, und zwar wird dieser Ausdruck oft (wie bei Paulus) im Sinn des Leidens der Christen oder des christlichen Leidens gebraucht, an welches hohe Verheißungen in Bezug auf die Erlangung der Gnade und der Seligkeit geknüpft sind. Denn Christus hat dieses Leiden, d. h. das gottergebene Dulden oder die leidenswillige Ergebung in unverschuldete Trübsal, zum Kennzeichen seiner rechten Jünger gemacht

1) S. Frage 21 des Waldenser-Katechismus, hrsg. v. Zezschwitz a. a. O. S. 17.

und vorausgesagt, daß die, die mit dulden, auch mit herrschen werden (2. Tim. 2, 12) und also der ewigen Qual entgehen. (Off. 14, 12.)

In der That finde ich, daß im Neuen Testament gerade diese Gelassenheit und Leidenswilligkeit im Mittelpunkte des christlichen Gedankenkreises steht und sich durch alle Bücher in gleicher Weise hindurchzieht, ja daß gerade hierin ein Gnadenmittel von besonderem Werth erkannt wird. „Denn das bringt Gnade, heißt es im ersten Petrusbrief, wenn einer, Gottes eingedenk, Unbilden erträgt und unverdient leidet. Denn was wäre es für Ruhm, wenn ihr um Missethat willen Streiche leidet. Wenn ihr aber Gutes thut und geduldig leidet, das bringt Gnade bei Gott. Denn dazu seid ihr berufen, sintemal auch Christus hat gelitten für uns und uns ein Vorbild gelassen, auf daß ihr sollt nachfolgen seinen Fußtapfen".

Insbesondere aber ward dem obenerwähnten Herrngebot in diesen Gemeinden eine Bezugnahme auf das Leiden widerfahrenen Unrechts und auf das Verbot der persönlichen Rache gegeben und hierin waren alle ihre verschiedenen Richtungen einig.

Einige unter ihnen glaubten, daß sie dem Gebot auch eine Anwendung auf die öffentlichen und staatlichen Verhältnisse geben müßten, indem sie lehrten, daß jede Gegenwehr und zwar auch diejenige, die nicht aus Rache, sondern aus Nothwehr entspringt und jede Mitwirkung dabei (welcher Art sie auch sein möge) durch Christus habe verboten werden sollen.[1]) Indessen hat diese Auffassung, soweit ich sie verfolgen kann, stets nur den Charakter einer verbreiteten Meinung, nicht den einer eigentlichen Lehre gehabt, d. h. die Gemeinschaft erkannte auch diejenigen als Brüder an, welche die Meinung nicht theilten, während im Fall

1) Zu den Vertretern dieser Ansicht gehörte Peter Chelcicky. Näheres bei v. Bezold, Zur Gesch. d. Husitenthums. München 1874. S. 21.

der Bestreitung eigentlicher Lehren (wohin z. B. das Verbot des Schwurs gehörte) auch die Anerkennung der brüderlichen Zusammengehörigkeit versagt zu werden pflegte. Diejenigen Brüder, welche die Anwendung unseres Herrenwortes auf die staatlichen Dinge bestritten, hatten die Auslegung des Paulus, die dieser im 12. Kapitel des Römerbriefs giebt, als starke Stütze ihrer Ansicht auf ihrer Seite.

Man weiß, daß die deutsche Mystik die Entwicklung des Menschen im Allgemeinen sich in drei Stufen oder Graden vollziehen läßt, welche sie als die Stufen des Anfangs, des Zunehmens und der Vollendung bezeichnet. In Bezug auf den Begriff der Gelassenheit finden sich die Spuren ähnlicher Stufen, die vielleicht den drei vorerwähnten Graden zu entsprechen bestimmt waren.

In den anfangenden Menschen wohnt der Trieb nach Vergeltung und der Wunsch der Rache noch ungebrochen.

Auf der höheren Stufe der Erkenntniß und der Gelassenheit begehren die Menschen die Vergeltung nicht; sie thun keinen Widerstand irgend einem Uebel. Sie wollen sich selbst nicht rächen und begehren auch nicht, daß die Obrigkeit diejenigen strafe, welche ihnen Uebeles gethan haben.

Sobald die Menschen in diesem zweiten Grade geübt sind und die Sucht des eignen Nutzens und den Trieb nach persönlicher Rache in sich getödtet haben, werden sie jede Vergeltung oder Strafe um ihrer selbst willen verschmähen. Doch die in diesem Sinn gelassenen Menschen haben das Recht und die Pflicht, die Strafe derer zu suchen, welche ohne Vergeltung nicht gebessert werden können.

Die erziehende Strafgewalt ist nicht nur nicht verboten, sondern sie muß aus Liebe zur Gerechtigkeit geübt werden. Christus selbst, der sonst das Vorbild willigen Leidens ist, hat in diesem Sinn Vergeltung und Strafe geübt,

als er sich Geißeln aus Stricken machen ließ und die Käufer und Verkäufer aus dem Tempel trieb. (Joh. 2, 15.)

Ganz besonders betonten sie den Satz, daß Christi Reich ein Reich des Friedens und der Liebe zu sein oder zu werden bestimmt sei, und daß in diesem Reich dereinst alles Blutvergießen, in welcher Form auch immer es geschehe, ein Ende haben müsse.

Es erscheint als ein wichtiger Bestandtheil ihrer Lehre seit vielen Jahrhunderten der Satz, daß die Hinrichtung eines Menschen verboten sei und sie haben nie aufgehört, dagegen Widerspruch zu erheben.[1])

Unter den „evangelischen Geboten" der waldensischen Lehrschriften erscheinen auch diejenigen Sätze, welche in ihren Folgerungen zur grundsätzlichen Aufhebung der Unterschiede zwischen Sklaven und Freien, zwischen den Rassen und Nationalitäten und ferner zur Gleichstellung der Geschlechter führen mußten. Nach der Ueberzeugung dieser „Ketzer" hatte Christus befohlen, daß unter seinen wahren Jüngern alle die Gegensätze und künstlichen Schranken, welche die Menschen zwischen Herrn und Leibeignen, zwischen Juden und Griechen u. s. w. aufgerichtet hatten, aufhören sollten und daß alle Menschen, sofern sie Christen und in Wahrheit Christi Nachfolger waren, vor Gottes Auge einander gleich seien und als Kinder ihres Vaters im Himmel unter einander wie Brüder und Schwestern leben sollten.

Die Idee der Brüderlichkeit, welche die altevangelischen Gemeinden dem „Gesetz Christi" entnahmen, mußte ohne tiefere Kraft bleiben, wenn sie nicht in gegenseitiger opferbereiter Hülfe

---

1) Näheres bei Keller, Die Reformation, S. 50. 250. 406. — Wattenbach, Ueber die Inquisition gegen die Waldenser u. s. w. 1886. S. 65.

Ausdruck fand. Daher gehörte die Unterstützung der Nothleidenden und Armen zu ihren gemeindlichen und brüderlichen Pflichten. So streng, fest und innig war das Band, welches die Brüder umschlang, daß alle natürlichen Lebensbande, alle Verwandtschaft und Freundschaft dort zurücktraten, wo deren Pflichten mit den rechtverstandenen Pflichten des Christen in Widerspruch geriethen. Christus selbst hatte in seinem Verhalten hierfür das Vorbild gegeben.

Das waldensische Fragebuch, welches die „evangelischen Gebote" aufzählt, enthält an gleicher Stelle die Frage: „Worin hangen alle diese Gebote?" und giebt die Antwort: „In den zwei großen Geboten: Du sollst Gott lieben über alle Dinge und deinen Nächsten wie dich selbst." Die Liebe ist mithin die erste Haupttugend und des Gesetzes Erfüllung.

Außerdem aber kennt die Lehre der Brüder noch zwei andere Grundtugenden, nämlich den Glauben und die Hoffnung, und bestimmt den Begriff der letzteren als die „sichere Erwartung der Gnade und der künftigen Herrlichkeit."[1])

Und hier ist es wiederum die Bergpredigt nebst ihren Seligpreisungen, auf welche der Brüder-Katechismus sich beruft, indem er sagt: „der Sohn Gottes, unsere einzige Hoffnung, hat selbst viele Verheißungen gegeben und dargeboten in den acht Seligpreisungen, bei Gehorsam gegen seine Worte und Glauben an ihn und Liebe zu ihm und bei seiner Nachfolge." „Von diesen Verheißungen, sagt das Fragebuch, geht die Hoffnung aus."

Indem Christus jene Gebote giebt, deren vornehmste wir oben erwähnt haben, fügt er hinzu: „So soll euer Licht leuchten vor den Menschen, auf daß sie eure guten Werke sehen und euern Vater in den Himmeln preisen", aber er sagt auch: Selig

1) Zezschwitz a. O. S. 80.

sind die Sanftmüthigen und selig die Barmherzigen, denn ihrer ist das Himmelreich und ihr Lohn ist groß in den Himmeln."

Gemäß diesen Verheißungen waren die Brüder überzeugt, daß sie durch den Glauben an Christus und durch den Gehorsam gegen seine Gebote erlöst seien von Sünde und Schuld, sie hofften durch die Vergebung, die Christus im Leiden und Sterben für sie errungen hatte, ihr eignes Leben zu gewinnen und es auf ewig zu behalten. Für Alles, was sie im Diesseits um Christi willen opferten, waren sie gewiß, des überschwenglichsten Ersatzes einst im Jenseits theilhaftig zu werden. Auf Grund von Jesu Wort waren sie durchdrungen von dem unschätzbaren Werth, den jede Menschenseele vor Gott besitzt und von der Ueberzeugung, daß Gott sich aller seiner Kinder, die ihn lieben, liebend erbarme.

Es gehört zu den Eigenthümlichkeiten dieser Christen, daß in ihrer Theologie die Idee des Reiches Gottes eine viel größere Rolle spielt als in den Schriften der herrschenden Confessionen. Man kann beobachten, daß die Vertreter der Kirche sich in Erörterungen über die Mittel, durch welche der Einzelne sein Heil im Jenseits zu wirken oder zu verscherzen im Stande ist, nicht leicht genug thun können, und daß sie eben hierüber in großen Meinungsverschiedenheiten sich befinden. In diesen alten Gemeinden aber war es der Aufbau des Gottesreichs, der ihr Denken und Thun beschäftigte; diesen wollten sie mehr durch die Vollziehung des „Gesetzes Christi", als durch vieldeutige Bekenntnisse und den Glauben an solche herbeiführen, gemäß dem Wort: „Daran wird Jedermann erkennen, daß ihr meine Jünger seid, so ihr Liebe unter einander habt."

Es entsprach demnach ihrem Standpunkt, daß sie Bekenntnißschriften und Symbolen, welche von Menschen verfaßt waren, eine gewissenbindende Kraft nie haben zuerkennen wollen — ein Grundsatz, dessen Durchführbarkeit auf der Voraus-

setzung ruht, daß der Heilserwerb nicht an bestimmte kirchlich vorgeschriebene Glaubenssätze oder Gnadenmittel geknüpft ist.

Sie haben ihre ablehnende Stellung gegenüber solchen Bekenntnißschriften so folgerichtig durchgeführt, daß sie (wenigstens in ihren besseren Zeiten) selbst denjenigen Symbolen, welche von der Kirche seit den Jahrhunderten, wo sie römisch und katholisch geworden war, festgestellt und zur allgemeinen Anerkennung gebracht worden waren, sich nicht unterwerfen wollten.

Wenn man bedenkt, welch' außerordentlich großes Ansehen Symbole wie das nicänische, das nicäno-constantinopolitanische, das athanasianische[1]) und besonders das sog. apostolische im Abendlande wie im Morgenlande einst besessen haben, so erkennt man, wie tief der grundsätzliche Widerspruch dieser Gemeinden wider die Kirche gewesen sein muß.

Besonders merkwürdig und folgenreich ist die Stellung der Ketzer des Mittelalters zu dem sog. apostolischen Symbol, eine Stellung, die vollständig nur aus der Geschichte der Taufsymbole überhaupt erklärt werden kann.

Unser heutiges Symbolum apostolicum hat weder mit den Aposteln, noch mit den apostolischen Gemeinden etwas zu thun und die griechische Kirche kennt es bekanntlich bis auf diesen Tag überhaupt nicht. Ich lasse es dahin gestellt, ob ein Taufsymbol (und eventuell welches) in den altevangelischen Gemeinden überliefert gewesen ist; jedenfalls steht aber soviel fest, daß sie gegen das Symbol in seiner heutigen (etwa aus dem 9. Jahrh. stammenden) Form Jahrhunderte hindurch Widerspruch erhoben haben.[2])

---

1) Ueber die Stellung der altev. Gemeinden zum Athanasianum (aus c. 500) vgl. Frieß, Oestr. Quartalschrift 1872 S. 252. Die Forderung der Unterwerfung beweist, daß man in dieser Hinsicht sie für falschgläubig hielt.

2) Die Beweise bei C. Douais, Practica inquisitionis heretice pravitatis auctore Bern. Guidonis etc. Paris 1886. S. 249 f. — Inno-

Eben die Gründe, auf welche sie diesen Widerspruch stützen, beleuchten hell ihren Standpunkt zu den Glaubensquellen. Der Inquisitor Bernh. Guidonis berichtet, daß die „Waldenser" das Symbolum ablehnen, weil es „nicht durch Christus eingesetzt sei", sondern durch die römische Kirche; und dieselbe Aeußerung haben andere Inquisitoren aufgezeichnet. [1])

Eben derselbe Satz war es auch, auf welchen sie sich in Sachen des Gebets beriefen. Seit alten Zeiten ist es nachweisbar, daß sie nur gemäß dem Befehle Christi (Matth. 6, 9) beten wollten. [2]) Darin lag zugleich der Grundsatz ausgesprochen, daß sie nur zu Gott durch Jesus Christus beten wollten, da sie in ihm den Vermittler unseres Zugangs zu Gott erkannten.

Die fortwährende Betonung des Vaterunsers, die wir bei

---

centii III. P. M. Epist. Libri IV. Toulouse 1635. Annotat. p. 51 ff. (Vgl. Keller, Die Waldenser. 1886. S. 74.) — Besonders wichtig ist das Zeugniß bei Eymericus, Directorium Inquis. Romae. 1678. p. 206. Pars 2, q. 14: De haeresibus Waldensium: Decimus septimus error et haeresis est, quod symbolo fidei non est standum nec credendum, nec pro oratione dicendum, cum sit per Romanam ecclesiam (ut dicunt) ordinatum. — Diese Aussagen werden bestätigt durch die Bekenntnisse von Waldensern, die sich bei W. Wattenbach, Ueber die Inquisition gegen die Waldenser in Pommern und der Mark Brandenburg. Berlin 1886. S. 53 und 62 finden.

1) Nullam aliam orationem dicunt tunc nec docent nec habent nisi orationem pater noster, nec aliquid reputant salutationem beatae Mariae Ave, Maria, nec symbolum Apostolorum Credo in Deum, quia dicunt illa per Romanam ecclesiam et non per Christum fuisse ordinata seu composita. Guidonis a. O. S. 249.

2) Eymericus, a. a. O. p. 206. P. 2, q. 14: De haeresibus Waldensium: Decimus octavus error seu haeresis est, quod nec salutatio angelica, scil. Ave Maria, nec orationes quaecunque aliae sunt admittendae nec dicendae, quantumcunque per Romanam ecclesiam fuerint ordinatae, nisi tantum Paternoster: cum haec oratio sola per Christum fuerit ordinata. — Der Bericht des Inquisitors Petrus (Oestr. Vierteljahrschrift 1872 S. 263) sagt: „Item dicunt nihil esse orandum nisi pater noster." — Ebenso eine Aussage bei Wattenbach a. a. O. S. 63.

ihnen finden und die mit einer ganz planmäßigen Zurückstellung sonstiger Symbole Hand in Hand geht, deutet in gewisser Weise darauf hin, daß sie im Herrengebet alle wesentlichen Grundgedanken des Evangeliums Jesu Christi wiederfanden und in ihm einen Ersatz sonstiger Bekenntnißschriften erblickten.[1])

Ebenso wie sie das „Evangelium" im eigentlichsten Sinn, (d. h. die Herrenworte) zum Maßstab für alles Nachevangelische machten, so auch für das Vorevangelische und sie scheuten sich nicht, die Folgerungen daraus auch in ihrer Stellung zum Alten Testament zu ziehen,[2]) und diese Stellung ist für die gesammte Partei von durchschlagender Bedeutung geworden.

Es ist wichtig, daß sie neben der Offenbarung, wie sie den Menschen in Jesus Christus zu Theil geworden ist, gleichsam als ergänzendes Erkenntnißprinzip eine fortdauernde Offenbarung Gottes in Christi rechten Nachfolgern anerkannten.[3])

Mit der Betonung der Herrenworte hing die Thatsache auf das engste zusammen, daß sie mit denselben mehr als die herrschenden Kirchen Ernst zu machen entschlossen waren.

Seitdem die römisch-katholische Kirche die apostolische Ge-

---

1) Daß in der That alle Grundideen des Christenthums im Vaterunser angedeutet sind, darüber vgl. die interessante Abhandlung von G. Hoffmann, De oratione dominica, Vratislaviae (Koebner) 1884.

2) Ich verweise in dieser Beziehung auf Keller, Die Reformation 1885 (Register unter Alt. Testament) und Keller, Die Waldenser 1886 (Register s. v.).

3) In den Aussagen der gefangenen Handwerker und Frauen, die unsere Hauptquellen bilden, tritt dieser Grundsatz leider nur verdunkelt zu Tage. Doch sind die Grundlinien der Lehre vom „inneren Wort" immerhin noch deutlich erkennbar. Bei Wattenbach a. a. O. S. 45 sagt Alheid Takken aus: (Apostolici fratres) audivissent vocem domini dantis ipsis sapientiam et doctrinam, quibus in terris deberent homines sibi commissos informare. Aehnlich lauten die Aussagen mehrerer anderer Waldenser (s. Wattenbach S. 44).

meinde-Verfassung und mit ihr zugleich die uralte Einrichtung der wandernden Apostel, welche das zweite Jahrhundert noch kannte, aufgegeben und eine der Verfassung des römischen Staates nachgebildete Organisation eingeführt hatte — eben hierdurch constituirte sie sich als römische Kirche — war für sie die Möglichkeit verschwunden, die Befehle Christi in ihrem eigentlichen und ursprünglichen Sinn zur Verwirklichung zu bringen. So erfand man den Ausweg, daß Christus zum Theil Befehle, zum Theil aber nur Rathschläge (consilia) gegeben habe, welch' letztere nur für die, welche die Vollkommenheit erreichen wollen, gegeben seien.

Ganz anders war die Stellung, welche die altevangelischen Gemeinden zu den Herrenworten einnahmen. Sie erkannten die Theorie der Rathschläge nicht an, sondern blieben dabei, daß unter Beibehaltung der apostolischen Gemeinde-Verfassung die Befehle Christi für die Christen wohl ausführbar seien. Nur sagten sie und lehrten, daß Christus, wie er selbst oft genug andeutet, einen Theil seiner Befehle lediglich für diejenigen Männer gegeben habe, die als wandernde Apostel im Dienst des Evangeliums wirken wollten, einen anderen Theil aber (z. B. die Bergpredigt) an alles Volk habe ergehen lassen. Denn die Apostel waren eben eine dauernde Einrichtung und ein unauslöslicher Bestandtheil der apostolischen Gemeinde-Verfassung.

Es ist richtig, daß die Mitglieder dieses Apostel-Collegiums nach dem „Gesetz Christi", wie es bei Matth. 10, 1 ff., Luc. 9, 1 ff. u. s. w. aufgezeichnet steht, lebten, und daß diese Regeln für Außenstehende wohl einige Aehnlichkeit mit Mönchsregeln zu besitzen schienen. Im Uebrigen aber gehört es zu den ausgesprochenen Eigenthümlichkeiten der altevangelischen Gemeinden, daß sie dem römischen Mönchthum und der Theorie der Rathschläge, auf welcher die Idee des Mönchthums ruht, durchaus ablehnend gegenüberstanden und wer etwas Anderes

von ihnen behauptet und ihnen unterlegt, daß sie im Grunde einem „mönchischen Lebensideal" angehangen hätten, der beweist nur, daß er von ihrer Geschichte nichts kennt.[1])

Zu ihren Eigenthümlichkeiten gehört ein ausgeprägter Widerwille gegen Parteinamen. Sie nannten sich selbst am liebsten einfach Brüder oder Gemeinden Christi; auch begegnet schon sehr früh der Name Evangelische Christen unter ihnen und gerade diese Bezeichnung ist besonders wichtig.

Bereits die sog. Katharer des 3. bis 6. Jahrh. erhoben den Anspruch, die wahrhaft Evangelischen zu sein.[2]) Von den sog. Waldensern des 14. Jahrh. ist überliefert, daß sie im Gegensatz zur römischen Kirche an der evangelischen Lehre festgehalten zu haben erklärten.[3])

John Wiclif nennt seine Gesinnungsgenossen evangelische

---

1) W. Dieckhoff, Die Waldenser im Mittelalter. Gött. 1851 sagt S. 203 f.: „Bei allem Aehnlichen und Verwandten darf doch die Verschiedenheit nicht übersehen werden, die zwischen der Idee des apostolischen Lebens, welcher die waldensischen Predigerbrüder folgen, und der Idee des Mönchthums besteht." „Das Bild des apostolischen Lebens der Waldenser bietet, vornehmlich in der ersten Periode ihrer Geschichte, Züge dar, die der mönchischen Form des vollkommenen Lebens ganz fremd, ja derselben entgegengesetzt sind." — Wie die Waldenser über die Mönchsorden dachten, s. Oestr. Viertelj.-Schrift. 1872. S. 261 und 264: Item reprobant omnes religiones tam monachorum quam sanctimonialium, dicentes esse superfluas et inanes. Ferner den Traktat des Wasmod v. Homberg (Ztschr. f. Kirchen-Gesch.' 1885). „Religiosorum, sicut et ceterorum pauperum elemosinas tollunt, nullam religionem approbatam assumere volunt" etc. — Weiteres bei Keller, Die Reformation. 1885. (Register s. v. Mönchthum.) — Aehnlich wie Dieckhoff spricht sich G. Lechler, Joh. v. Wiclif 1873 I, S. 39 aus, wo er die Waldenser und die Franziscaner ausdrücklich als prinzipielle Gegensätze hinstellt.

2) Vgl. Herzog und Plitt, Realencyclopädie f. prot. Theol. Bd. X, S. 666.

3) S. Keller, Die Waldenser. 1886, S. 8.

Männer [1]) und er selbst wird von den Seinen als Doctor evangelicus bezeichnet und gepriesen. [2]) Er fordert, daß sämmtliche treuen evangelisch gesinnten Christen für die Reform der Kirche eintreten sollen. [3]) In den Schriften seiner Schüler (z. B. des John Purvey) taucht die Forderung „evangelischer Freiheit" auf. [4])

Eben derselbe Sprachgebrauch begegnet uns in den böhmischen Kämpfen des 15. Jahrh., besonders unter den sog. Taboriten, Wiklefiten und Begharden (Pickarden). Unter den fünf Artikeln der „Wiklefisten" von 1419 lautet einer: „Das Evangelium ist die alleinige Norm des Glaubens und Lebens mit Verwerfung der alttestamentlichen und nachevangelischen Vorschriften." [5]) Dementsprechend pflegten sie von evangelischer Lehre und evangelischen Glaubensartikeln zu reden; am 2. Febr. 1430 schrieb Prokop der Große einen Brief an die Stadt Bamberg, in welchem er sie aufforderte, zu den alten „evangelischen Wahrheiten zurückzukehren." [6])

Ebenso bildet die Bezeichnung „evangelische Gebote" ein charakteristisches Merkmal der ganzen sog. waldensischen Literatur des 14. und 15. Jahrhunderts. [7])

Weder der Name Christen noch evangelische Christen konnte von den herrschenden Kirchen anerkannt werden, weil sie durch ein solches Zugeständniß den eignen Christennamen beeinträchtigt haben würden. Diese und andere Umstände begünstigten

---

1) S. Lechler, Joh. v. Wiclif 1873 Bd. I, 478. Das Wort viri evangelici (s. die Belegstellen bei Lechler) wird vorwiegend auf die Reiseprediger (Apostel) angewandt.

2) v. Bezold, Zur Geschichte des Hussitenthums 1874 S. 5 u. S. 29.

3) Lechler, a. O., I, 600 und 601, Anm. 1.

4) Lechler, a. O., II, 103.

5) von Bezold, a. a. O. S. 6.

6) Näheres bei Keller, Die Reformation 1885 S. 275.

7) v. Zezschwitz, Die Katechismen der Waldenser u. s. w. 1863 S. 101 ff.

das Aufkommen zahlreicher Sektennamen, deren Unbestimmtheit und Unklarheit, wie oben bemerkt, mehr als alles Andere dazu beigetragen hat, ihre Geschichte zu verdunkeln und zu verwirren.

Es würde mich zu weit führen, wenn ich hier auf die Geschichte der Sekten-Namen näher eingehen wollte;[1]) nur Folgendes will ich bemerken.

Es ist bekannt, daß die katholische Polemik im 16. und 17. Jahrh. unter den Anhängern Luthers eine große Anzahl von Sekten entdeckt hat, z. B. die Sekte der Amsdorfianer, der Adiaphoristen, der Illyrikaner, der Osiandristen, der Majoristen u. s. w. Die lutherischen Polemiker andererseits waren davon überzeugt, daß die 264 Häresien, welche ihre Rechtgläubigkeit unter den Anhängern Speners aufgespürt hatte, auf eine gleiche Anzahl von Sekten innerhalb des sog. Pietismus zurückwiesen und endlich war die confessionelle Polemik in England während des 17. Jahrh. dahingekommen, jede von ihrer Glaubensnorm abweichende Meinung nicht nur zu einer Ketzerei, sondern auch, sobald sie eine Schule darstellte, zu einer neuen Sekte zu stempeln.

Genau dieselbe Neigung zur Sektenmacherei tritt uns nun während des Mittelalters entgegen. In den großen Kämpfen, die um die Idee der Armuth innerhalb des Minoriten-Ordens ausbrachen, entdeckten deren Feinde alsbald eine Reihe von Sekten in diesem Orden und noch viel entschiedener pflegten die Anhänger der Orthodoxie auf das angebliche Sekten-Chaos hinzuweisen, welches unter den von der Kirche nicht anerkannten Religions-Gemeinschaften sich fand.

Ein Anhalt für diese Behauptung lag darin, daß die

1) Sie verdienten eine besondere Untersuchung; es fällt durch diese Sekten-Namen auf viele Besonderheiten der altevangelischen Gemeinden ein merkwürdiges Licht.

Kämpfe, unter denen diese Parteien für ihre Ideen sich Raum schaffen mußten, eine einheitliche und gleichmäßige Entwicklung unmöglich gemacht haben, und daß sie den Außenstehenden, die die Grundgedanken vielfach gar nicht einmal verstanden, oft ein wechselndes Angesicht zeigten.

In der That haben diese Gemeinden verschiedene Stufen der Entwicklung durchgemacht und die Sekten-Namen Katharer[1]) Waldenser, Anabaptisten kennzeichnen jedesmal einen neuen Abschnitt ihrer wechselvollen Geschichte: schließlich war es doch aber nur eine neue Epoche, nicht eine neue Sekte, die die Gegner vor sich sahen.

Ferner läßt sich beobachten, daß diese Richtungen nicht in allen Zeitabschnitten die gleichen Gedanken in gleichem Maße betont haben; bisweilen tritt dieser, bisweilen jener Grundsatz mehr in den Vordergrund und je nach dem Einfluß hervorragender Führer richten sie ihre Anstrengungen mehr auf die praktische Ausgestaltung des einen oder des anderen Gedankens, wie denn die Bezeichnung Katharer auf die Ideen von der Vollkommenheit, wie sie ihnen vorschwebten, und der Name Anabaptisten auf ihre Prinzipien in Sachen der Spättaufe hindeuten, während der Name Spiritualen ihre Lehre von den Gnadenmitteln beleuchtet und die Bezeichnung Apostolische oder apostolische Brüder darauf hindeutet, daß sie die Ideen des Apostolats in altchristlicher Weise festzuhalten und zu gestalten bestrebt

1) Bei Ebrard, Handbuch der christlichen Kirchen- und Dogmen-Geschichte Bd. II, Erl. 1865 S. 314, Anm. 2 finde ich nachträglich folgende sehr richtige Bemerkung: „Von dem Wahne ausgehend, als ob es am Ende des 12. Jahrh. nur eine Klasse von Katharern, nämlich gnostische, gegeben habe, betrachtet man nun die Waldenser als eine schlechthin neue Erscheinung, während sie doch in Wahrheit nur eine neue Phase der biblischen evangelischen Katharer sind, mit diesen Punkt für Punkt übereinstimmen bis in die einzelnsten Einrichtungen und ganz nur die Stellung des Doppelkampfes Jener gegen Rom und gegen die gnostischen Katharer fortsetzen."

waren. Gerade diese auffallende und den Zeitgenossen vielfach ganz unverständlich gewordene Einrichtung hat den Anlaß zu zahllosen Sekten-Namen gegeben, indem sie entweder nach ihrer Tracht Insabbatati, Stäbler, Bartmänner, oder nach ihren rituellen Gepflogenheiten Podoniptae, Fußwäscher[1]) oder von ihrem häufigen, bezw. halbentkleideten Beten Euchiten bezw. Adamiten,[2]) nach ihrer wandernden, bezw. im verborgenen wirkenden Thätigkeit Winkeler, Grubenheimer, ferner nach dem Grundsatz der Armuth Pauperes, Arme, oder endlich Gute Leute, Boni homines, Bons gens, oder nach ihrer eignen Bezeichnung Gottesfreunde, Freunde u. s. w. genannt wurden.

Es soll nicht geleugnet werden, daß dieser Mannigfaltigkeit der Sekten-Namen eine große Mannigfaltigkeit der Richtungen entspricht. Die Freiheit und Freiwilligkeit, unter welcher sie lebten, und die große Selbständigkeit, die sie grundsätzlich für die Einzelgemeinde in Anspruch nahmen, brachte die Ausprägung verschiedener Formen mit sich und es ist sogar kein Zweifel, daß sich aus dem ursprünglichen Kern bisweilen besondere Religionsgemeinschaften von prinzipiell entgegengesetzten Ueberzeugungen entwickelt haben.

---

1) Pauperes autem secte, quos sanctos reputant, advenientes cum gaudio suscipiunt, pedes lavant, hospitantur et ante eos geniculantur. Vgl. Jo. Wasmodi tractatus etc. bei H. Haupt, Beiträge z. Gesch. d. Sekte v. fr. Geiste. Gotha 1885 S. 70.

2) Capitula habent etc. — Nudi quandoque orant, aliqui etiam nudo capite, nudis pedibus barbati incedunt etc. Wasmodi tractatus a. a. O. S. 71. Daß die Gegner schließlich alle Hussiten als Adamiten hinzustellen pflegten, s. bei Bezold, Zur Gesch. d. Hussitenthums 1874 S. 51. Daß dagegen hussitische und besonders taboritische Dokumente deren echt puritanische Strenge beweisen, s. a. O. S. 41. — Richtig ist allerdings, daß es in Böhmen Leute gab, welche nicht nur das Urchristenthum, sondern den paradiesischen Urzustand der Menschheit herbeizuführen suchten. Mit den „Evangelischen" haben sie sonst nichts gemein.

Aber im Großen und Ganzen haben die altevangelischen Gemeinden in ihrer langen und wechselvollen Geschichte an dem Grundstock ihrer Ideen mit außerordentlicher Zähigkeit festgehalten und sie unter unsäglichen Kämpfen und Leiden durch die Jahrhunderte hindurch gerettet.

Die neuere kirchenhistorische Forschung ist darüber einig, daß alle jene sog. Sekten des Mittelalters eine nahe Verwandtschaft mit der Glaubenslehre und den Einrichtungen der ersten christlichen Jahrhunderte zeigen.[1])

Man erklärt sich diese Erscheinung daraus, daß die jeweiligen Stifter der „Sekten" ihre Kenntniß der alten Zustände aus den in der römischen Kirche fortgepflanzten h. Schriften geschöpft und dasjenige, was sie dort als Eigenthümlichkeit der apostolischen Zeiten kennen gelernt hatten, bei der Gründung ihrer Sekten verwerthet und zur Anwendung gebracht haben.

Ich kann nicht einräumen, daß diese Erklärung zureichend ist. Es ist im Laufe der Jahrhunderte seitens schriftkundiger Männer oft der Versuch gemacht worden, an der Hand der kanonischen Bücher ein Bild der altchristlichen Gemeinde-Verfassung und Glaubenslehre zu entwerfen und die Erfahrung hat bewiesen, daß fast Keiner mit dem Andern übereinstimmt, ja daß das Verständniß, welches uns neuerdings durch die Wiederauffindung altchristlicher Schriften (vor allem der Didache) erschlossen worden ist, alle früheren Ergebnisse in den wichtigsten Punkten berichtigt. Man traut dem Lyoner Kaufmann Petrus Waldus, der angeblich der Stifter dieser Sekte ist und der ein ungelehrter Laie war, eine wunderbare Gabe zu, wenn man annimmt, daß

---

1) In Bezug auf die merkwürdige Verwandtschaft der Gemeinde-Verfassung der sog. Waldenser mit den Einrichtungen, wie sie uns in der Lehre der zwölf Apostel entgegentreten, vgl. A. Harnack, Die Lehre der zwölf Apostel. Lpz. 1884 S. 269 ff.

nur gerade er das Bild gewonnen und verwirklicht habe, welches die altchristlichen Zustände so treu wiederspiegelt. Und nicht bloß in seinem Kopf entworfen — geschrieben hat Waldus, soviel bekannt, überhaupt nichts — hat sie dieser Mann, sondern auch praktisch wieder ins Leben gesetzt hat er diese Zustände. Dazu bedurfte er der Mitwirkung zahlreicher Gesinnungsgenossen, die auf Grund ihrer eignen Schriftkenntniß (denn Alle kannten und lasen die Schrift) zu demselben Ergebniß wie Waldus gekommen sein mußten. Wie hätten sie sonst dabei mitwirken können? Das sind Thatsachen, die doch eine sehr auffallende Uebereinstimmung der kritisch-exegetischen Forschungen dieser Laien des 12. Jahrh. bekunden.

Noch schwerer aber wiegen andere Bedenken, die ich hier nur andeuten, nicht ausführen kann. Die Gemeinde-Verfassung der sog. Waldenser enthält nämlich einzelne Einrichtungen, die sich in den kanonischen Büchern des Neuen Testamentes überhaupt nicht, wohl aber in der sog. Apostolischen Kirchenordnung (um 200) wiederfinden und die hier ausdrücklich als Anordnung der Apostel Christi bezeugt werden.

Wie ist dies möglich, wenn die angeblichen Sektenstifter nur aus der h. Schrift geschöpft haben? Schon Harnack hat mit Recht hervorgehoben, daß nach der Wiederauffindung der Didache die Frage ernstlich erwogen werden müsse, ob bei den Waldensern und deren Kirchenordnung nicht vorkatholische Ueberlieferungen aus alter Zeit eine Rolle gespielt haben [1]) und die theologische Wissenschaft hat die auffallenden Anklänge der Didache an waldensische Einrichtungen dadurch anerkannt, daß für die kürzlich aufgefundene lateinische Form der Apostellehre die Bezeichnung der waldensischen Form in Gebrauch genommen worden ist. [2])

1) A. Harnack a. O. Lpz. 1884 S. 273.
2) S. Ztsch. f. d. Wiss. Theol. 1885 Heft 1, S. 100.

Wie dem indessen auch sein mag, so steht doch fest, daß die Vertreter dieser sog. Ketzer-Gemeinden selbst seit uralten Zeiten und bis auf den heutigen Tag die Ueberlieferung unter sich besessen haben und besitzen, daß ihre Lehre und Verfassung nicht auf diesen oder jenen Sektenstifter des Mittelalters zurückgeht, sondern uralt ist, und daß ihre Gemeinden mit den apostolischen Gemeinden durch eine ununterbrochene Folge von Lehrern verknüpft sind. Ich will an dieser Stelle diese Ueberlieferung weder vertreten noch widerlegen, sondern lediglich dagegen Widerspruch erheben, daß dieselbe, wie es meist von der gelehrten Theologie zu geschehen pflegt, gänzlich ignorirt oder bei Seite geschoben wird.

So lange die Behauptung, daß die altevangelischen Gemeinden von irgend einem Mann gestiftet seien, lediglich eine Hypothese ist — eine Hypothese, welcher sehr ernste Bedenken entgegenstehen, so lange hat die Ueberlieferung der Gemeinden den vollen Anspruch auf eine ernste und gewissenhafte Prüfung. Es gilt doch sonst in geschichtlichen Fragen als Grundsatz, daß dort, wo bestimmte urkundliche Beweise fehlen, die mündliche Tradition sorgfältig geprüft werden muß. Gewiß ist bei solcher Prüfung besondere Vorsicht nothwendig, und es ist vor Allem festzustellen, ob die Ueberlieferung durch alle Jahrhunderte und in allen Ländern in gleicher Weise wiederkehrt. Wenn dies aber der Fall ist — und es ist hier in der That der Fall —, so fällt demjenigen, der die Richtigkeit einer so einstimmigen und gut beglaubigten Ueberlieferung anzweifelt, zunächst die Aufgabe zu, Gründe für deren Unechtheit beizubringen.

Es ist durchaus folgerichtig, wenn die Vertreter der Ueberlieferung behaupten, daß den Gelehrten, die eine seit Jahrhunderten bestehende Ueberzeugung anfechten, die Last des Beweises zufalle. Dem Satz, daß die „Sekten" es seien, welche die fehlenden Urkunden beibringen müßten, haben die Angehörigen

der altevangelischen Gemeinden einfach die Forderung entgegengestellt, daß man die Unrichtigkeit ihrer Ueberlieferung durch geschichtliche Dokumente beweisen solle. Auf diese Forderung ist man ihnen die Antwort schuldig geblieben.

Ich halte es nicht für überflüssig, zu betonen, daß alle diese Bemerkungen lediglich den Zweck haben, die Unentschiedenheit der Frage nach dem Ursprung und dem Alter der altevangelischen Gemeinden darzuthun. Es ist dies genau derselbe Standpunkt, den ich in meinem Buch über die Reformation eingenommen habe, wo es ausdrücklich heißt (S. 17): „Der Ursprung der Brüder liegt einstweilen im Dunklen. Es ist der Wissenschaft noch nicht gelungen, ihn aufzuhellen."

Es ist nicht meine Schuld, wenn gelehrte Theologen mir die Behauptung untergelegt haben, daß ich „das hohe Alter der Waldenser vor Waldus habe beweisen wollen."[1]) Es ist mir nie in den Sinn gekommen und kann mir nie in den Sinn kommen, dies beweisen zu wollen, da ich im Gegentheil überzeugt bin, daß es Waldenser vor Waldus nicht gegeben hat. Dies ist so gewiß wahr als es wahr ist, daß es Mennoniten nicht vor Menno Simons gegeben hat und der wäre ein Thor, der das bestreiten wollte. Aber so sicher die Gemeinden, die in Menno ihren Erneuerer und Reorganisator fanden und deßhalb von den Gegnern nach jenem genannt wurden, älter sind als Menno, so naheliegend ist die Möglichkeit, daß jene altevangelischen Gemeinden, die in Waldus ihren Führer sahen, längst vor Waldus existirt haben, ja ich glaube, daß die Zeit kommen wird, wo es thöricht erscheint, daran zu zweifeln.

1) Theol. Studien und Kritiken 1886 S. 342.

Fünftes Capitel.

Luther und die Böhmen.

Die Ausbreitung der „Ketzer" im 14. Jahrh., besonders in Böhmen. — Die deutsch-böhmische Bibelübersetzung des Tepler Codex. — Die „böhmischen Brüder". — Die Wirkungen von Luthers Auftreten. — Luther gilt als Vertheidiger der Böhmen. — Anknüpfung der Böhmen mit Luther. — Staupitz und Luther als „Hussiten". — Luthers Vorschläge einer Vereinigung mit den Böhmen. — Luther und die Zwickauer. — Abbruch der Beziehungen zu den älteren Evangelischen.

Es fehlt leider bis jetzt eine zusammenhängende Untersuchung über die Ausbreitung der altevangelischen Gemeinden in Westeuropa während der Jahrhunderte, die der Reformation vorangingen und es kann natürlich hier unsere Aufgabe nicht sein, diesen Mangel zu ersetzen. Nur einige Andeutungen mögen hier Platz finden.

Eine hessische Chronik berichtet zum J. 1232:[1])

„Landgraf Curt hat verstört im Land
All' Ketzerschul, wo er sie fand;
Und dann Weilandsdorf zuvorn,
Darauf auch Ketzerschulen wor'n,
In der Grafschaft Nassau es lag,
Welches man hierbei auch wissen mag."[2])

---

1) Die Riedeselsche Chronik berichtet (Kuchenbecker, Anal. Hass. Marb. 1728 Coll. III, S. 5): „Um die Zeit (1233) seind viel Ketzer gewesen und ein Graf von Sayn, Graf Heurich, bekehrt und ihm sein Haar als einem bekehrten Ketzer, geschoren worden. Item etzliche Ritter, Priester und andere treffenliche Leut sind auch begriffen worden, etliche sind verbrannt hinter dem Schloß zu Marburg, darum heißt es noch in der Ketzerbach. Und dieser Landgraf Conrad ließ alle Ketzerschulen im Land verstören, insonderheit 6 Dorf in der Grafschaft Nassau, darauf Ketzerschulen waren."

2) Weiteres bei Kremer, Orig. Nass. I, 407.

Nach einer Nachricht, welche David v. Augsburg uns überliefert, war um 1250 sogar ein mächtiger Reichsfürst auf ihre Seite getreten und nur sein Tod verhinderte ernste Folgen für die Kirche.[1]) Schon der sog. Passauer Anonymus klagt, daß die Apostel besonders in den Häusern der Vornehmen Freunde suchten und fänden, und gewiß ist, daß in den Reichsstädten (z. B. in Straßburg) viele Patrizier ihre Beschützer, einzelne auch Mitglieder der Ketzerschulen waren. In dem Prozeß wider die Waldenser zu Freiburg i. U. um 1430 kam es zu Tage, daß der Ritter Richard von Maggenberg und andere gebildete Männer zu der „Sekte" gehörten.

Im J. 1393 wurde zu Bingen ein römischer Priester, Namens Nic. Falk, als Waldenser dem Scheiterhaufen überantwortet[2]); um dieselbe Zeit wurde wider einen Domherrn und zwei Pfarrer der Diöcese Passau desselben Vergehens wegen eingeschritten und ähnliche Beispiele ließen sich viele beibringen, ja sie würden zweifellos in sehr großer Zahl beizubringen sein, wenn es nicht Grundsatz der Kirche gewesen wäre, solche Männer, die eine öffentliche Stellung einnahmen, in der Stille zum Widerruf zu bewegen oder bei Seite zu schaffen, damit das Aufsehen die Sache nicht verschlimmere.

An anderer Stelle habe ich den Beweis erbracht, daß gerade im 14. Jahrh. eine umfangreiche Literatur erwachsen ist, welche theils unmittelbar aus den Kreisen der Gemeinden hervorgegangen, theils von deren Anschauungen beeinflußt war — eine Literatur, die für die Tiefe und Wärme des geistigen

---

1) Preger in den Abhandlungen d. K. Bair. Ak. d. Wiss. Bd. XIII 1877, Abth. 1, S. 225 f.

2) Ueber die umfassende Inquisition in Mainz, Bingen, Idstein u. s. w. seit 1392 s. Gudenus, Cod. dipl. II, 598; Städte-Chroniken XVIII, 221 und die Angaben der Limburger Chronik zu 1388 (Mon. Germ. IV, 1., S. 81).

Lebens, das unter diesen Ketzern herrschte, ein sprechendes Zeugniß ablegt.[1])

Im J. 1392 gelang es einem der Inquisitoren, einen besonders glücklichen Fang zu machen. Eine große Anzahl von Wanderpredigern wurde (sie waren offenbar zu einem ihrer Capitel, die sie zu halten pflegten, versammelt) verhaftet und es fand sich, daß die Länder Polen, Sachsen, Ungarn, Oesterreich, Schwaben, Baiern und die Schweiz durch Abgeordnete vertreten waren.

Aus der Liste der Verhafteten, welche in mehr als einer Beziehung wichtig ist[2]), ergiebt sich die Thatsache, daß zwar der internationale Zusammenhang der Gemeinden noch nicht gebrochen, daß aber der Schwerpunkt der Bewegung doch bereits aus den

---

1) Keller, Die Reformation u. s. w. Lpz. 1885. — In der interessanten Schrift v. Bezolds, Zur Gesch. des Hussitenthums, München 1874, heißt es über die Taboriten (S. 38), man finde unter ihnen (neben einer Abneigung gegen die mittelalterliche Einkleidung der Wissenschaften) „das aufrichtige Streben, die religiöse Bildung zum Gemeingut aller Gläubigen zu machen; ein gewiß unverdächtiger Zeuge, Enea Silvio, rühmt die Höhe der durchschnittlichen Bildung bei den Taboriten, namentlich die Bibelkenntniß der Frauen."

2) S. den Bericht bei Frieß a. a. O. 1872 S. 257: „A. D. 1392 die quarta mensis Septembris infrascripti reperti sunt rectores protunc sectae Waldensium haereticorum. Primo Nycolaus de Polonia filius cujusdam rustici. Item Conradus de Saxonia de villa dicta Dorbray (?) prope Wittenberg filius cujusdam rustici; item Ulricus de Haidekke ex artificio sutor. Symon de Gralicz (sic) de Ungaria ex artificio sartor. Item carnifex quondam Johannes de Dicharcz villa sita circa Chrembs in Austria, qui fuit captus Ratisbonae, qui perjuravit de haeresi, nunc vero convictus. Item Conradus de Gmunde in Suevia, filius cujusdam rustici. Item Hermannus de Mistilgew in Bavaria, faber. Item Nicolaus de Plawe filius cujusdam molendinatoris. Item Gotfriedus de Ungaria sutor. Item Johannes dictus de Arena in Bavaria, faber. Item Nicolaus de Solotern de Ijac circa Veronam in Swiz, rasor pannorum. Praedicti inter eos apostoli, magistri et fratres. — Vestimentis vilibus induuntur et duo ac duo recedunt, senior cum juniore quocunque pergunt.

Rhein-Gegenden, wo er früher gelegen hatte, in den Osten Deutschlands verschoben worden war.

In der That sollte es sich in den großen religiösen Bewegungen, die unter Hus' Führung seit dem Beginn des 15. Jahrh. in Böhmen ihren Anfang genommen hatten, zeigen, daß gerade hier die Gemeinden eine erhebliche Ausbreitung besaßen.

Je mehr man in die Geschichte der verschiedenen Ketzernamen, welche auch hier die Zusammenhänge verdunkelt haben, eindringt, um so mehr erweist es sich als richtig, daß die Namen Taboriten, Pickarden, Begharden, Lollharden, Wiklefiten, ja selbst der Name Husiten[1]), oft nur dieselben Gemeinden bedeuten und daß den Grundstock der Bewegung die früher sog. Waldenser bilden, d. h. die Gemeinden, welche ehedem von ihren Gegnern den Sektennamen „Waldenser" erhalten hatten[2]), jetzt aber neue Scheltnamen erhielten.

In Böhmen, welches, wie schon Papst Pius II. gesagt hat, „von alten Zeiten her ein allgemeines Asyl und Zufluchtsort der Ketzer war", ist jene deutsche Uebersetzung des Neuen Testaments entstanden[3]), die unter dem Namen der „Tepler Bibel" neuerdings bekannt genug geworden ist, und die den sämmtlichen vorlutherischen deutschen Bibeldrucken zu Grunde liegt.

---

1) Daß der Name Husiten oft zur Bezeichnung aller Ketzer, auch der Taboriten, gebraucht ward, s. bei v. Bezold, Zur Gesch. d. Husitenthums 1874 S. 5.

2) Daß der Name „Waldenser" noch im 15. Jahrh. ein Ketzername ist, s. bei Preger, Ueber das Verhältniß u. s. w. 1887 S. 106 u. 107.

3) W. Weiß, Untersuchungen über die Sprache des Codex Teplensis Halle 1887 (Diss.). Das Resultat ist, „daß die Heimath der Uebersetzung eine nicht viel südlicher als Prag gelegene böhmische Landschaft, die Heimath der Abschrift das böhmisch-obersächsische Sprachgebiet ist, und daß die Uebersetzung sowie die Abschrift in die beiden letzten Jahrzehnte des 14. Jahrh. fallen." (S. 54). Daß gerade in den Diöcesen Prag und Olmütz um 1350 das Waldenserthum besonders stark vertreten war, s. bei Preger, a. a. O. München 1887 S. 8.

Man hat gesagt und zu beweisen gesucht, daß diese deutsche Bibel, welche so viele Ausgaben erlebt hat, römisch-katholischen Ursprungs sei. Da nun aber Bibelübersetzungen von der katholischen Kirche nach der Versicherung zuständiger katholischer Fachmänner von jeher nur dann gestattet worden sind, wenn sie unter ihrer Autorität erschienen waren [1]), so ergiebt sich mit Nothwendigkeit der Schluß, daß auch diese Bibel unter der Autorität der Kirche oder eines Bischofs veröffentlicht worden sein muß. Man kann billig fragen, ob es nicht auffallend sei, daß wir von einer solchen Ermächtigung für unsere Bibel nicht das geringste hören; aber auffallender ist es doch noch, daß römische Autoritäten diese Uebersetzung gerade in einem Lande veranstaltet haben, wo die bibelgläubigen Ketzer zahlreicher als anderwärts waren und wo man diesen mithin gerade die Waffen in die Hand gab, welche sie am meisten und schärfsten zu gebrauchen pflegten. Wie kommt es, daß man nicht vielmehr irgend eine katholische Hochschule für diese wichtige Aufgabe ausgewählt hat?

Man weiß, daß das Priesterthum der römischen Kirche sich in jenen Jahrhunderten planmäßig durch den Gebrauch der lateinischen Sprache in religiösen und kirchlichen Schriften von der Laienwelt abschloß.

Im J. 1369 erließ „Karl von Böhmen", der als Karl IV. im J. 1346 den deutschen Kaiserthron bestiegen hatte, von Lucca aus ein Edikt wider alle Schriften in deutscher Sprache, „welche von den heiligen Schriften handeln", damit „die Laien nicht durch falsches Verständniß derselben verführt würden". [2]) Und unter den Augen desselben Kaisers soll eine katholische Autorität

1) „Die katholische Kirche hat stets vor dem willkürlichen Bibellesen gewarnt und ihre Auslegung zur Bedingung gemacht; sie hat ferner nur unter ihrer Autorität erschienene Bibeln gestattet." Geschichtslügen. Eine Widerlegung u. s. w. Paderb., Schöningh, 1884 S. 292.

2) Näheres bei Keller, Die Waldenser 1886 S. 44 f.

gewagt haben, die Verbreitung einer deutschen Bibel zu veranlassen? Wie stimmt dies überein mit der Thatsache, daß um das J. 1420 in den Schriften der Taboriten, die in derselben Diöcese aufkamen, wo unsere Bibel aufgekommen ist, heftig geeifert wird gegen die römischen Prälaten, welche den Gebrauch der Bibel in der Landessprache nicht gestatten wollten?[1])

Ganz abgesehen von solchen allgemeinen Erwägungen habe ich aus dem Text der Bibel selbst den Beweis erbracht[2]), daß die Uebersetzung innerhalb der altevangelischen Gemeinden erwachsen ist und nach dem, was anderweit hinsichtlich der Stellung der Bruderschaften deutscher Werkleute zu diesen Gemeinden bekannt ist, war es ganz natürlich, daß die Buchdrucker seit 1460 gerade diese Bibel zu verbreiten suchten.

Es wirft auf die Kreise, welche deren Verbreitung betrieben, doch ein sehr bezeichnendes Licht, daß nicht nur die Ausgabe von 1477[3]), sondern auch die von 1485, welche zu Straßburg erschien, Holzschnitte mit oppositioneller Tendenz enthalten und es ist wahrscheinlich, daß eine nähere Prüfung der übrigen Ausgaben,

---

1) S. von Bezold, Zur Geschichte des Hussitenthums München 1874 Seite 37.

2) Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien Lpz. 1885. Ders., Die Waldenser und die deutschen Bibelübersetzungen Lpz. 1886. — Unter denen, welche neuerdings meine Auffassung unter Beibringung neuen Materials im Wesentlichen bestätigt haben, nenne ich Kurtz, Kirchen-Gesch. 10. Aufl. 1887 S. 295; G. Ellinger, Ztsch. f. deutsche Phil. Bd. XX, Heft 1; W. Weiß, a. a. O. Halle 1887; S. Berger in d. Bulletin de la Société d'hist. Vaudoise Nr. 3., Dec. 1887., S. 37; Ders. in der Revue hist. t. XXXII p. 184. —

3) In der Ausgabe von 1477 findet sich ein Blatt, welches fast alle die Symbole und Figuren zeigt, die sich auf dem bekannten Wolgemuthschen Holzschnitt von 1496 („Papstesel") finden. Der Esel, der Thierkopf, die Fahne, die Baulichkeiten u. s. w. kehren wieder. Eine Beschreibung des Bildes s. bei R. Muther, Die ältesten deutschen Bilderbibeln. München 1883 S. 6.

die ich an diesem Ort nicht anstellen kann, noch weitere Spuren ergeben würde. Es ist kaum anzunehmen, daß treue Anhänger der römischen Kirche solche Ausgaben besorgt haben.

Eben das Heimathland dieser deutschen Bibel, Böhmen, blieb im ganzen 15. Jahrh. der vornehmste Stützpunkt der Brüder. Aus dem Schooß der sog. Taboriten entwickelte sich seit der Mitte des Jahrhunderts unter Führung angesehener Männer die nachmals sog. Brüder-Unität, deren Geschichte ja vielfach bekannt ist.

Es war im J. 1467, wo eine Versammlung zu Lotha die öffentliche Trennung von der römischen Kirche vollzog. Die erste selbständige kirchliche Handlung war die Vollziehung der Spättaufe an den Anwesenden, ein Akt, der zugleich die förmliche Einführung der Taufe auf den Glauben bedeutete, die bei ihnen bis zum J. 1534 üblich blieb.[1])

---

1) Näheres bei Gindely, Gesch. d. böhm. Brüder I, 36. — Czerwenka, Gesch. der evang. Kirche in Böhmen II, 206. Es vollzogen sich hier dieselben Entwicklungen, die wir sechzig Jahre später in der Schweiz beobachten können. Auch dort ward 1524/25 der Versuch gemacht, die Loslösung von der röm. Kirche durchzuführen und als Zeichen dieser Trennung ward die Spättaufe eingeführt. Dieser Akt gab den Anlaß zur Erfindung des Namens „Wiedertäufer"; auch die böhm. Brüder waren in diesem Sinne seit jener Zeit „Wiedertäufer". Die Waldenser hatten seit alten Zeiten grundsätzlich an der Spättaufe der altchristlichen Zeiten festgehalten. Ich habe dafür an anderer Stelle Beweise beigebracht (Reformation S. 90). Hier will ich noch auf folgende Thatsachen hinweisen. Bei Eymericus, Direktorium inquisitionis. Rom. 1678 p. 183 finden sich als Irrlehren der Ketzer, die 1311 verdammt sind, aufgezählt: Quarta haeresis: Quod baptismus non est communiter tam parvulis quam adultis perfectum remedium ad salutem. Quinta haeresis: Quod tam parvulis quam adultis in baptismo non conferuntur informans gratia et virtutes. — Reinerus, Contra Waldenses (Bibl. maxima XXV, p. 257, 2). De baptismo enim dicunt, quod nihil valeat nisi quantum valeant merita baptizantis. Parvulis vero non prodest, nisi fuerint perfecti in secta illa. Item docent, quod

Um das J. 1500 gab es zwischen dreihundert und vierhundert Gemeinden in Böhmen, denen Luther später das Zeugniß ausgestellt hat, daß „seit der Zeit der Apostel keine Gemeinde der Lehre und den Bräuchen derselben so nahgekommen sei, als die der böhmischen Brüder", was freilich nicht ausschloß, daß er manche ihrer Ansichten tadelte.[1])

Die geistige Regsamkeit der Brüder ist vielfach unterschätzt worden. Sie hatten wissenschaftlich gebildete Männer und fruchtbare Schriftsteller in ihrer Mitte und vor Allem ward die neu aufgekommene Kunst des Buchdruckes fleißig von ihnen geübt. Ihre Schulen waren weit und breit berühmt und wir wissen, daß die Brüderschule zu Eibenschütz um 1500 aus Deutschland viele Schüler erhalten hat. Einer ihrer Bischöfe, Lukas von Prag († 1528), hat allein etwa 80 Schriften veröffentlicht und die Bekenntnisse, bezw. die Fragebücher, die sie herausgaben, haben in lateinischer und deutscher Sprache eine weite Verbreitung gefunden.

Nicht so frei und selbständig wie in Böhmen waren die Evangelischen, welche seit alten Zeiten in Italien, Frankreich, England und im Reiche lebten.[2]) Die Brüder wurden fortwährend von Böhmen aus durch Wanderprediger besucht und wir besitzen Nachricht, daß solche auch zu Savonarola gesandt worden waren und in Florenz Zeugen seiner Hinrichtung werden mußten. Eben diese Apostel erzählen uns, daß sie überall

Judaeus possit servari in secta sua sine baptismo. — Dem Beschluß der Synode von Jungbunzlau vom J. 1534 fügten sich 4 Gemeinden der böhm. Brüder nicht.

1) Gindely hat behauptet, daß die sog. Wiedertäufer von den böhmischen Brüdern weit verschieden gewesen seien. Diese Ansicht ist aber neuerdings von A. Ritschl, Gesch. d. Pietismus III, 2 S. 230 widerlegt worden. Ritschl weist vielmehr nach, daß beide „im Grunde wirklich nah verwandt waren".

2) Ueber deren Vorgeschichte, ihre Ausbreitung und ihre Zusammenhänge s. Keller, Die Reformation u. s. w. Lpz. 1885.

zu ihrem Schmerz die Gemeinden in ungelöster äußerer Verbindung mit der römischen Kirche fanden.

In der That existirten die Brüder, so zahlreich sie waren, überall aus berechtigter Besorgniß vor der erneuerten Anwendung der Ketzergesetze [1]), nur unter dem Schleier des tiefsten Geheimnisses und lebten einstweilen mehr in der Form von Bruderschaften, als in der von Gemeinden — ein Umstand, der für die heutige Forschung die Bemessung ihres Umfanges und ihres Einflusses sehr erschwert. [2]) Ihre vornehmsten Sitze waren die größeren Städte und hier waren es, genau wie in Böhmen, vornehmlich die Zünfte der Handwerker [3]), die von diesen Ideen ergriffen waren, die sich aber einstweilen lediglich innerhalb der Zunftstuben, und auch hier nur im Kreise der Einverstandenen, an das Licht wagten.

---

1) Die alten Ketzergesetze bestanden und wurden stets erneuert. Im J. 1484 hatte der Papst zwei neue Inquisitoren für Deutschland ernannt, den Heinr. Krämer und Jac. Springer. Beachtenswerth ist, daß die Verfolgung der dogmatischen Lehrsätze der Waldenser seit der Zeit zurücktritt, wo die Massenverurtheilungen der als „Waldenser" bezeichneten Hexen beginnt. Vgl. darüber Duverger, Le premier grand procès de sorcellerie aux Pays Bas. La vauderie etc. Arras 1885. Nach Herm. Haupt in Syb. Hist. Ztſ. 1886 S. 124 ist die Hexenverfolgung eine neue Art der Ketzerprozesse.

2) Es fehlt leider eine zusammenhängende Untersuchung hierüber. Die Klagen der Zeitgenossen über das „böhmische Gift", die „Waldenser", „freien Geister", „Wiklefiten", „Lollharden", „Begharden" u. s. w. sind sehr zahlreich. Vgl. Janssen, Gesch. des deutschen Volkes I, 610. Hagen, Deutschlands lit. u. rel. Verh. I, 463. 480. Lechler, Joh. v. Wiclif II, 485 ff. In S. Brants Narrenschiff 1494 heißt es:

„Falsch Glaub und viel falscher Lehr
Wachsen von Tag zu Tag je mehr."

Selbst am päpstlichen Hof sprach man besorgt von den „hussitischen Neigungen" des „armen Mannes" in Deutschland. Vgl. v. Bezold, in Sybels Hist. Ztsch. Bd. 41, S. 16. und W. Vogt, Die Vorgeschichte des Bauernkriegs. Halle 1887 (Schriften des Ver. f. Ref.-Gesch. Nr. 20).

3) Daß in Böhmen gerade die Handwerker die Träger des Wiklifschen Geistes waren, s. bei Bezold, Zur Gesch. des Hussitenthums 1874 S. 36.

In diese Kreise nun fuhr die Nachricht von Luthers Auftreten wie ein Blitzstrahl, der die dunkle Nacht ihrer Knechtschaft erhellte. In den Aufzeichnungen der Gemeinden aus jenen Jahren, die uns erhalten sind, finden sich begeisterte Schilderungen der schönen Jahre, die im Anfang waren, als Luther der Anwalt ihrer Literatur und vieler ihrer Grundsätze geworden war.

Was tief in den Herzen von Hunderttausenden geschlummert hatte und was als sehnsüchtiger Wunsch gehegt worden war, schien sich verwirklichen zu sollen: der Führer schien gefunden, der die alten Gemeinden in das Land der Befreiung führen werde.

Die Unklarheiten und Entstellungen, welche durch den Gebrauch der Sektennamen befördert worden sind, haben am meisten dazu beigetragen, daß die Zusammenhänge, die zwischen der lutherischen Reformation und den früheren religiösen Bewegungen vorhanden sind, für die späteren Geschlechter verdunkelt wurden.

Und doch sind dieselben so nah und eng, daß Zeitgenossen, die in der Lage waren, dem wahren Sachverhalt auf den Grund zu sehen, glauben konnten, daß die alten Ketzer seit 1517 einen neuen Vorstoß gemacht hätten, und daß Luther lediglich als neuer Wortführer einer alten Partei auf den Plan getreten sei.

Am 27. Dec. 1519 schreibt Herzog Georg von Sachsen an den Churfürsten Friedrich den Weisen, daß Luther ganz husitisch lehre und auch Verbindungen mit den Husiten unterhalte.[1]) In einem offenen Plakat, welches bald darauf in Erfurt an das

1) Löscher, Vollst. Ref.-Acta. Lpz. 1720—1729 III, 920.

Tageslicht kam, hieß es, daß Luther als Bekenner husitischer Irrlehren verschrieen werde.[1])

König Heinrich VIII. von England hatte in der bekannten Streitschrift wider Luther, worin er mit der theologischen Bildung, die er sich in seiner Jugend angeeignet hatte, die römische Lehre von den Sakramenten vertheidigte (1522), Luther einen „Böhmen und Husiten" genannt und der schweizerische Chronist Joh. Salat bringt in seiner Chronik von Bern den gleichen Gedanken dadurch zum Ausdruck, daß er sagt, Luther sei in Böhmen geboren und stamme von einem Franzosen ab, welcher um „Erhebung einer Sekte willen" einst aus Frankreich vertrieben worden sei. Hier ist die Anspielung auf die französischen Waldenser ganz deutlich gegeben.[2])

Dr. Joh. Eck hatte bereits im Juli 1519 Luther aufgefordert, sich von dem Verdacht der Gemeinsamkeit mit den Böhmen dadurch zu reinigen, daß er wider sie schreibe.[3]) Als dies nicht geschah, nannte Eck Luther im October 1519 in einer Schrift an die Universität Ingolstadt einen Freund der Böhmen, und in einem Schreiben vom 8. Nov. 1519 an den Churfürsten von Sachsen suchte Eck seinem Gegner den Schutz dieses Fürsten dadurch zu entziehen, daß er bei Erwähnung von Luthers Sätzen an Hus, Wiclif, Marsilius von Padua, Joh. von Jandun und an die Armen von Lyon erinnerte.[4])

Auf dem Reichstag zu Worms erklärte in gleichem Sinn der päpstliche Nuntius Luther gegenüber öffentlich: „Das Meiste, was du vorbringst, sind längst verworfene Ketzereien der

---

1) Hussitarum erroris protestator. Vgl. Gieseler, Kirchen-Gesch. III, 1 S. 85.

2) Archiv f. schweiz. Ref.-Gesch. Bd. I. 1868.

3) Dr. M. Luthers Werke, Weimar 1883 II, 278.

4) Enders, Dr. M. Luthers Briefwechsel II, 226 ff.

Begharden, Waldenser und der Armen von Lyon, der Wiclefiten und Hufiten". [1])

In der That hatte sich Luther, ohne es selbst zu ahnen oder zu beabsichtigen, seit einer Reihe von Jahren den Lehren der Böhmen von Schritt zu Schritt genähert. War schon seine Begeisterung für die Theologie der Gottesfreunde und sein Kampf für deren Erneuerung zugleich ein Kampf für die Ideen der älteren Opposition gewesen, so hatten die Verwerfung des Ablasses, des Fegfeuers, des Heiligendienstes und schließlich der Hierarchie und des Papstthums ihn von Stufe zu Stufe fast bis auf den Weg geführt, auf welchem die Brüder sich seit Jahrhunderten befanden und der Vorwurf, daß Luther der Vorkämpfer der Waldenser geworden sei, hatte damals wirklich seine tiefe innere Begründung.

Männer wie Aleander und Eck scheinen zeitweilig in der That die Besorgniß gehegt zu haben, daß Luther sich an die Spitze der altdeutschen Opposition stellen und die alten Gemeinden, die durch das Uebergewicht seines Ansehens und seiner theologischen Bildung vielleicht zur Verständigung zu bringen gewesen sein würden, wider seine Gegner in den Kampf führen könne. Eck, der die Gefahren, welche in einer solchen Einigung lagen, erkannte, hatte sofort Schritte gethan, um vorbeugend einzuwirken, indem er unter Anderem ein gedrucktes Schreiben ausgehen ließ, in welchem er sagte, daß Luther trotz seiner Leipziger Aeußerungen mit Ketzern wie die Böhmen nichts zu thun haben wolle. [2])

Es kann nach den erhaltenen Zeugnissen nicht zweifelhaft sein, daß die Schriften der Böhmen, welche Luther seit der Leip-

1) Balan, Monumenta Reformationis Lutheranae. Regensburg 1884 S. 182.

2) Das Schreiben war an den Administrator des Prager Bisthums Joh. Zack gerichtet und stammt aus dem Aug. 1519. Löscher III, 660.

ziger Disputation (Juli 1519) zugegangen waren, einen tiefen Eindruck auf ihn gemacht hatten. Er erzählt selbst im J. 1520: „Ich sage zum ersten, daß ich leider zu Leipzig in der Disputation nicht hatte gelesen Joh. Hus, ich wollte sonst nicht etliche, sondern alle Artikel, zu Costnitz verdammt, gehalten haben, wie ich sie denn noch jetzt halte, nachdem ich desselbigen Joh. Hus hochverständiges edles Büchlein — habe gelesen".[1]) In ähnlichem Sinn schreibt er am 19. März 1520 an Spalatin: „Ich schicke auch den Joh. Hus; lies sie (die Schrift: „Von der Kirche"), wenn du willst, und schicke sie dann zurück; sie gefällt uns nicht nur Allen, sondern wir bewundern seinen Geist und seine Gelehrsamkeit".[2])

Seit dieser Zeit pflegte er wohl zu sagen, daß er Husit gewesen sei ohne es zu wissen, ja auch Staupitz habe, ohne es zu ahnen, husitisch gelehrt. „Ich weiß vor Staunen nicht, was ich denken soll, da ich so schreckliche Gerichte Gottes unter den Menschen sehe, weil die offenkundigste evangelische Wahrheit schon seit mehr als hundert Jahren verbrannt ist und als verdammt angesehen wird, und es nicht erlaubt ist, sie zu bekennen".[3]) Es blieb aber nicht bei dem bloßen Schriften-Austausch, sondern alsbald erfolgte auch die Anknüpfung persönlicher Beziehungen mit den Böhmen.

Die Utraquisten freilich, unter welchen einzelne Prediger zu Anfang lebhaft für Luther eingenommen waren, hatten im August 1519 auf einer Synode Beschlüsse gefaßt, die ihre Spitze wider die Anhänger Luthers kehrten.[4])

Dagegen hatte sich aus den Kreisen der Waldenser oder

---

1) Walch, Luthers Werke XV, 1683.
2) de Wette I, 428.
3) de Wette I, 425.
4) B. Czerwenka, Gesch. der evang. Kirche in Böhmen, Bd. II (1870) S. 159.

der böhmischen Brüder sofort ein Mitglied der Bruderschaft selbst auf den Weg gemacht und erschien etwa im September 1519 bei Luther als Bevollmächtigter seiner Gemeinden. Die Art und Weise wie Luther von ihm spricht — er nennt ihn homo vere humanus — und wie man ihn behandelte, beweist, daß die beiden Reformatoren einen günstigen Eindruck von der Werbung der Brüder gewonnen hatten.[1])

Nachdem Luther durch die päpstliche Bulle vom 15. Juni 1520 in aller Form für einen Ketzer erklärt und die Anwendung der bestehenden Ketzergesetze, deren Vollstreckung bekanntlich der weltlichen Gewalt oblag, wider ihn befohlen worden war, waren die Bedenken, welche wider den förmlichen Anschluß an die bestehenden Ketzer-Gemeinden von Männern, die es mit Luther gut meinten, hätten geltend gemacht werden können, weggefallen. Es lag auf der Hand, daß ein Anschluß an diejenigen, welche seit alten Zeiten unter den Ketzer-Gesetzen standen, die Anwendung dieser Gesetze, d. h. die Anrufung des weltlichen Arms, ohne dessen Schutz oder Geschehenlassen nach Lage der Dinge keine größere Bewegung sich entwickeln konnte, hätte hervorrufen oder erleichtern müssen.

Im Lauf des Jahres 1520 zeigt sich denn auch in der That eine ganz bewußte Annäherung Luthers an die älteren Reformparteien. Damals erschien der Sermon von der Freiheit eines Christenmenschen, in welcher die Einwirkung der altdeutschen Theologie am klarsten hervortritt, und die daher mit Recht in dem Ruf steht, daß in ihr die ausgereifteste Frucht der Lutherschen Mystik zu erkennen ist. Sodann und vor Allem aber veröffentlichte Luther damals (es war etwa im August 1520)

---

1) S. den Brief Luthers an Spalatin v. 15. Oct. 1519. de Wette I, 350.

die Schrift „An den christlichen Adel", in welcher der Erörterung der Frage nach einer Vereinigung mit den Böhmen ein besonderes Capitel gewidmet ist.[1])

„Es ist hohe Zeit, heißt es dort, daß wir auch einmal ernstlich und mit Wahrheit der Böhmen Sache vornehmen, sie mit uns und uns mit ihnen zu vereinigen." „Ich will auch Joh. Hus zu keinem Heiligen noch Märtyrer machen, wie etliche Böhmen thun, ob ich gleich bekenne, daß ihm Unrecht geschehen und sein Buch und seine Lehre unrecht verdammt ist. — Das will ich nur sagen: er sei ein Ketzer, wie böse er immer sein möchte, so hat man ihn doch mit Unrecht und wider Gott verbrannt. — Es hilft nicht, daß sie zu der Zeit haben vorgewendet, daß einem Ketzer nicht sei zu halten das Geleit. — Man sollte die Ketzer mit Schriften, nicht mit Feuer überwinden, wie die alten Väter gethan haben. Wenn es Kunst wäre, mit Feuer Ketzer zu überwinden, so wären die Henker die gelehrtesten Doktoren auf Erden."

Um die Einigung herbeizuführen schlägt Luther vor, daß eine Gesandtschaft von etlichen frommen Gelehrten und Bischöfen nach Böhmen gehe, die erkunden soll, „wie es um ihren Glauben stehe und ob es möglich wäre, alle ihre Sekten in eine zu bringen."

Wenn man mit diesen Vorschlägen die Stellung vergleicht, welche Luther bis zum J. 1517 den Böhmen gegenüber eingenommen hatte, so fällt die Wandlung seiner Auffassung in die Augen. Vor dem Ablaßstreit hatte er sich, wie oben bemerkt, häufig wider sie ausgesprochen und ihre Opposition aus geistlichem Hochmuth hergeleitet.[2]) Jetzt will er sich mit ihnen ver-

1) Vgl. die neueste Ausgabe von K. Benrath, Halle 1884 (Schriften d. Ver. f. Ref.-Gesch.) S. 62.

2) Dieckhoff, Die Stellung Luthers zur Kirche und ihrer Reformation vor dem Ablaßstreit 1883 S. 47 ff.

einigen und zeitweilig auch das dulden, „was an Irrthum und Zwiespältigkeit unter ihnen gefunden wird.“ [1])

Aus den Worten des Vereinigungsvorschlags erhellt, daß Luther trotz seiner Anknüpfung mit den Böhmen eine klare Vorstellung von ihrem Glauben nicht besaß, und daß ihm ferner deren „Zwiespältigkeit“ besonders anstößig war. Diese Verhältnisse hielten Luther davon zurück, den Weg, auf dem er sich mit dem Vereinigungs-Gedanken befand, weitere Folge zu geben und die Berührungen, in die er dann seit 1521 und 1522 mit Vertretern der älteren Richtungen kam, bestimmten ihn vollends, sein bisheriges Verhalten zu ändern und selbständige reformatorische Bahnen einzuschlagen.

Wenige Ereignisse haben den Verlauf der deutschen Reformation so tiefgreifend beeinflußt, wie die Unruhen, welche unter Betheiligung einiger Zwickauer Tuchmacher, die den Andreas Bodenstein v. Carlstadt, Luthers Collegen und Freund, und einige andere angesehene Männer, darunter auch Philipp

---

1) In späteren Jahren hat Luther gelegentlich folgendes interessante Urtheil über die „Waldenser“ abgegeben: Mart, Lutherus commendavit Waldenses, quorum vita externa esset sanctissima, et affectus, quantum possent, moderarentur, non esse arrogantes, aliis quoque justitiam tribuentes, nec soli justi esse volunt, damnant missam privatam, purgatorium, invocationem sanctorum. Ministros caelibes habent permittendo illis conjugium, sed ingenue approbant, fatentur, si caelibes ministros non possent habere, conjugatos tamen non adversaturos, sicut et nobiscum futurum est, werden wir wollen pfarhern haben, werden wir sie aus den burgern nemen; non otiantur, non crapulantur, optimam habent paedagogiam, sed articulum Justificationis non habent, fatentur quidem fide et gratia salvari homines, sed fidem, qualitatem illam regnantem intelligunt, non soli fidei in Christum tribuunt. Fidem et gratiam aliter exponunt quam nos et operibus simul tribuunt justitiam, dicentes, sine operibus fidem esse mortuam. — Waldenses syncerius de fide loquuntur quam papistae, sed eximiam illam distinctionem fidei et operum nesciunt. (D. Mart. Lutheri Colloquia ed. H. E. Bindseil I, 1863. S. 417.)

Melanchthon[1]), für sich gewonnen hatten, bei Luthers Abwesenheit in Wittenberg ausbrachen.

Die Ereignisse sind zu bekannt als daß ich sie hier noch einmal zu erörtern brauchte.

Die Zwickauer Tuchmacher oder (wie Luther sie nannte) die Zwickauer Propheten waren ebenso wenig wie Th. Münzer Vertreter der böhmischen Brüder oder der nachmals sog. Anabaptisten, sondern gehörten den Resten jener Ketzer-Gemeinden an, die sich in den vereinsamten Gebirgsthälern des Erzgebirges und Böhmer-Waldes aus früheren Epochen behauptet, im Lauf der Zeit aber jede Fühlung mit den Brüder-Gemeinden im Reich und in Böhmen verloren hatten.

Es war unter diesen Leuten, die unter dem schweren Druck der Verfolgung in großer Heimlichkeit lebten, wie es zu gehen pflegt, eine arge Verkümmerung und vor Allem eine Verstümmelung der älteren und reineren Ueberlieferungen eingetreten — eine Verstümmelung, die jede Ausbreitung ihrer Ideen unmöglich machte und die im Lauf der Zeit zu einem Zerrbild des alten Glaubens geworden war.

Als Luther diese Doktrinen in den Personen des Nic. Storch, Marcus Stübner u. s. w. gegenübertraten, erkannte er mit

---

1) Die Hinneigung Melanchthons zu den Zwickauern ist ja bekannt. Vgl. seinen Brief an Churfürst Friedrich den Weisen vom 27. Dec. 1521. Corp. Ref. I, 513; ferner ib. 514; 515; 534. — Fel. Ulscenius schrieb unter dem 1. Jan. 1522 folgenden interessanten Brief über die Zwickauer aus Wittenberg an Capito: „Accessit nos praeterea vir quidam plurimi spiritus adeoque scripturae sacrae exercitatus ut vel Melanchthon ei sufficere nequeat; ille tam graves adfert scripturae locos, ut Wittenbergenses aliquantum perterritos reddiderit. Scripsit antem Philippus Principi, ut D. Martinum mitti huc curet, quod aut fiet aut vir ille D. Martinum accedet. Videas hominem alias simplicissimum. Continuo ejus lateri Philippus adhaeret, ei auscultatur, adjuratur, adeoque summe veneratur et pene perturbatus, quod viro illi satisfieri a nullo possit. (Zeitschrift f. K.-Gesch. V, 330.)

richtigem Blick sofort, daß ein Eingehen auf jene Ideen die ganze reformatorische Bewegung gefährden müsse und mit Entschlossenheit warf er sich ihnen entgegen. Während er den Abgesandten der böhmischen Brüder, wie wir sahen, freundlich aufgenommen hatte, erklärte er sich jetzt mit Entschiedenheit gegen die Zwickauer und Niemand wird bezweifeln, daß er das Richtige erkannt hatte.

Indessen hatten diese Ereignisse doch auch die weitere Folge, daß Luther zu dem Entschluß kam, alle Verbindung mit den älteren Gemeinden abzubrechen und damit nahm die entscheidende Entwicklungsphase der Reformation ihren Anfang.

Sechstes Capitel.

Die Entwicklung der lutherischen Theologie und Kirche.

Die Wendung in Luthers geistiger Entwicklung seit 1521. — Staupitz' Stellung dazu. — Luthers innere Lossagung von der Mystik. — Wiederhervortreten der Scholastik. — Das Wort Gottes oder die reine Lehre. — Inspiration und Canon. — Luthers Stellung zu Paulus. — Gleichstellung des Alten und Neuen Testaments. — Die Gegensätze in Bezug auf die Lehre von Glauben und Werken. — Die Gewißheit des Seelenheils. — Die gänzliche Unfähigkeit des Menschen zur Erfüllung der Gebote. — Erkenntnißvermögen und Willensfreiheit. — Vom heimlichen und offenbaren Willen Gottes. — Luther und die Scholastik. — Die Rückkehr zur Lehre vom Glaubenszwang. — Kirchenbegriff. — Die Keime der Spaltung.

Die Abschnitte, welche wir bisher in Luthers Entwicklung kennen gelernt haben, nämlich einmal derjenige, wo er (wie er selbst sagt) in des Papstes Lehre voll und trunken war, und sodann der, in welchem er die Ideen der deutschen Mystik vertrat, haben für ihn wie für die neue Kirche, die er zu bilden im Begriff stand, nur die Bedeutung von Entwicklungsstufen gehabt und behalten — Stufen, deren Nachwirkungen sich naturgemäß in gewissem Sinne geltend machten, über die er aber doch im weiteren Verlauf der Bewegung hinauszugehen sich veranlaßt sah.

Dagegen stellt der Abschnitt, welcher mit etwa 1521 beginnt, die Zeit dar, in der die lutherische Kirche und die lutherischen Bekenntnisse unter der persönlichsten Einwirkung Luthers diejenige Gestalt erhielten, in welcher sie eine autoritative Geltung für alle Folgezeit und bis auf den heutigen Tag in weiten Kreisen erlangt haben.

In der Zeit des großen reformatorischen Zeugnisses (wie man die Zeit von 1517—1520 genannt hat) war die Mehrheit aller Gebildeten in Deutschland, selbst nach dem Zeugniß der Gegner, unter Luthers und Staupitz' Führung einig gewesen. Luthers Name war seit dem muthigen Auftreten, wie er es seit 1517 und zuletzt noch zu allgemeiner Bewunderung vor Kaiser und Reich in Worms an den Tag gelegt hatte, mit den Hoffnungen und Wünschen der ganzen Nation auf das engste verknüpft. Zugleich war sein Ansehen und sein Einfluß durch die überraschenden Erfolge, die er unter Staupitz' thätiger Mitwirkung über die mächtigste Hierarchie der Welt davon getragen hatte, an großen deutschen Fürstenhöfen, in vielen Reichsstädten und bei zahlreichen Mitgliedern des Adels fest begründet. Nichts wäre erwünschter gewesen, als wenn die Einigkeit der ersten Jahre hätte erhalten werden und das Zusammenwirken der Männer, welche die ursprünglichen Führer waren, hätte fortdauern können.

Luthers Anhänger sind in allen Jahrhunderten bemüht gewesen, ihrer Ueberzeugung Ausdruck zu geben, daß die Wandlung, welche sich in Luthers Anschauungen vollzog, nicht nur in der Folgerichtigkeit seines ursprünglichen Standpunktes lag, sondern auch die heilsamsten Wirkungen nach sich gezogen hat. Wie dem auch sein mag, so steht soviel fest, daß der Mann, der mit Recht von sich sagen konnte, daß er der Vorläufer der heiligen evangelischen Lehre gewesen sei und dessen geistiger Führung Luther ein Jahrzehnt lang vertrauensvoll gefolgt war, diese Ueberzeugung nicht hat theilen können. Johann von Staupitz sah sich gezwungen, die Entwicklung der Bewegung, deren geistiger Vater er in mehr als einem Sinn gewesen war und für deren Fortgang er anfänglich die größten Opfer gebracht hatte, erst stillschweigend und dann öffentlich zu mißbilligen — ein Schritt, der für ihn um so schwerer sein mußte, als er sich gleichwohl

nicht hat entschließen können, mit der römischen Kirche Frieden zu machen.

Es hat noch nie Jemand bestritten, daß Staupitz fortdauernd vom reinsten persönlichen Wohlwollen für Luther beseelt geblieben ist. Ihm lag die Person wie die Sache in gleicher Weise am Herzen. Was er sagte ging nur aus dieser Seelenstimmung, nicht aber aus Uebelwollen hervor. Auch hat Staupitz wie wenige andere Männer Gelegenheit gehabt, die wahre Auffassung Luthers kennen zu lernen und von den wechselnden Stimmungen des vielfach angegriffenen und gereizten Reformators dessen dauernde Gesinnung und eigentliche Meinung zu unterscheiden.

Wenn man sich nun erinnert, daß zu den vornehmsten Charakterzügen des Staupitz die Wahrhaftigkeit oder (wie Luther einmal sagt) die „Redlichkeit und Aufrichtigkeit" gehört, so liegt es auf der Hand, daß wir bei der Prüfung der Lehre Luthers keinen besser unterrichteten und zuverlässigeren Ausleger und Führer finden können als Staupitz, und daß das Urtheil, welches Staupitz über die Auffassungen Luthers, wie sie sich seit 1521 entwickelten, und über die Folgen und Wirkungen, die dieselben in Bezug auf die sittlichen Zustände unter ihren Anhängern aufwiesen, abgegeben hat, ein ganz besonderes Gewicht besitzen muß.

Wir haben oben gesehen, daß die Uebereinstimmung zwischen Luther und Staupitz auf der gemeinsamen Begeisterung für Tauler und die „deutsche Theologie" beruhte und daß Staupitz' Einfluß es gewesen war, der Luther zu dieser Theologie geführt hatte.

Staupitz hatte die Ereignisse, welche sich zu Wittenberg vollzogen, mit Theilnahme und Freude verfolgt und alle die ein-

flußreichen Beziehungen, die er besaß, besonders diejenige zu Churfürst Friedrich dem Weisen, hatte er in dem gefährlichen Kampfe, der wider Luther ausbrach, für diesen in die Wagschale gelegt.[1]) Luther betrachtete die Mitwirkung des Staupitz[2]) auch fortdauernd als ganz selbstverständlich und wenn sie einmal vorübergehend ausblieb, war er unglücklich wie ein verlassenes Kind. So schreibt er am 3. Oct. 1519 an seinen Vorgesetzten: „Du verlässest mich allzusehr; ich war Deinetwegen wie ein entwöhntes Kind über seine Mutter heute sehr traurig; ich beschwöre Dich, preise den Herrn auch in mir sündigen Menschen. — Heute Nacht habe ich von Dir geträumt; es war mir, als ob Du von mir schiedest; ich aber weinte bitterlich und war betrübt".[3]) Als Luther dies schrieb, dachte Staupitz noch nicht daran, daß seine und seines Schülers Wege sich würden scheiden können; noch im Mai 1520 konnte Luther erfreut dem Spalatin melden, daß er von Staupitz einen Brief erhalten habe, in welchem dieser ihn lobe und in Luthers Sache festere Hoffnungen ausspreche als er sie früher zu äußeren gewohnt gewesen sei.[4]) Es ist kein Zweifel: Staupitz hat bis mindestens zum J. 1520 die Mitverantwortlichkeit für Luthers Vorgehen in vollem Umfang auf sich genommen.

Angesichts dieser Thatsachen ist es befremdlich, daß Luther einige Jahre später (1522) wörtlich sagt: „Die Briefe des

1) Spalatin an Luther, 1518 Sept. 5: Habes patrem reverendum Joh. Staupitium pro tuo capite solicitissimum. Burkhardt, Luthers Briefwechsel. 1866 S. 13.

2) Die Einzelheiten über Staupitz' Bemühungen für Luther gegenüber Cajetan in Augsburg, sowie die Anrufung des Churfürsten Friedrich von Sachsen für Luther durch Spalatin s. bei A. D. Geuder, Vita Joh. Staupitii etc. Gött. 1837 (Diss.) S. 21 ff.

3) de Wette, Luthers Briefe I, 342.

4) de Wette I, 443: Ex Nurmberga Staupitianas literas accepi, laudantes tandem, ac firmius sperantes in causa mea quam antea solitus sum audire.

Staupitz verstehe ich nicht, außer daß ich sehe, daß sie sehr leer an Geist sind; auch schreibt er nicht wie er pflegte; möge Gott ihn zurückführen".[1]) Es kommt in diesen wie in anderen ähnlichen Aeußerungen die Entfremdung, welche zwischen den beiden Männern seit 1521 einzutreten begann, zum deutlichen Ausdruck.

Die deutsche Mystik, wie sie Luther sich zu eigen gemacht hatte, war, wie mehrfach bemerkt, im Anschluß an die religiöse Opposition der altevangelischen Gemeinden erwachsen. Die kirchlichen oder gemeindlichen Grundsätze, welche von diesen in sehr bestimmten Formen ausgebildet waren, bildeten für die Mystik in gewissem Sinn die nothwendige Ergänzung; ohne diese Grundsätze waren die Auffassungen der altdeutschen Opposition ein Bruchstück, welches als solches unmöglich die innere Kraft, die dem ganzen System innewohnte, über die Gemüther den Menschen ausüben und bewähren konnte.

In Wahrheit waren auch Tauler und jene Gottesfreunde, aus deren Munde die Ideen der „deutschen Theologie" uns überliefert sind, von dem ganzen System tief durchdrungen gewesen, nur daß die Verhältnisse, unter denen sie leben, sie abgehalten hatten, öffentlich Alles zu sagen, was sie dachten und glaubten. Ganz anders lagen die Umstände bei Luther. Luther hatte stets nur eben jenes Bruchstück kennen gelernt und so sehr er dafür begeistert war, so sehr lebten doch in seinem Geiste eine Zeit lang neben und mit diesen Ideen zugleich Auffassungen fort, welche im Grunde gänzlich unverträglich damit waren,

---

1) „Litteras Staupitii non intelligo, nisi quod spiritu inanissimas video, ac non ut solebat, scribit; dominus revocet eum." Der Brief ist an W. Link gerichtet und findet sich bei Döllinger, Die Reformation I, 155.

und deren innerer Widerspruch unzweifelhaft früher oder später zur Abstoßung der einen oder der anderen führen mußte.

Wir haben oben gesehen, daß Luther noch im J. 1517 grundsätzlich am Ablaß festhielt, daß er noch im August 1518 für das Dasein des Fegfeuers eintrat und noch Ende Dezember desselben Jahres wider die Pickarden eiferte, welche die Anrufung der Heiligen bestritten. Hiermit stimmt es überein, daß er Jahre lang der Ansicht war, trotz seiner Begeisterung für die Lehre der älteren Evangelischen ein treuer Untergebener des Papstes und der Hierarchie bleiben zu können.

Nachdem er bereits im Mai 1518 seine Unterwerfung unter den päpstlichen Stuhl erklärt hatte [1]), erbot er sich im Januar 1519, wie er selbst erzählt, „an päpstliche Heiligkeit zu schreiben und sich ganz demüthig zu unterwerfen"; er habe nicht vermeint, mit seinen Schriften der h. römischen Kirche zu nahe zu sein; auch wolle er einen „Zettel" ausgehen lassen, worin er einen Jeden ermahne, der Römischen Kirche zu folgen und gehorsam zu sein.[2]) Im Februar erfolgten wirklich seine Erklärungen und die ganze Sache wäre beendigt gewesen, wenn Dr. Eck sie nicht wieder aufgeregt und eine öffentliche Disputation zu Stande gebracht hätte. Dieselbe fand, wie bekannt, im Juli 1519 statt und hier warf Eck dem Luther vor, daß er sich der Irrlehren des Hus und anderer Ketzer schuldig mache.[3])

Luther, der die Wahrheit mancher husitischen Lehren erkannte und zu aufrichtig war, um dies zu verschweigen oder zu verhüllen, erwiderte darauf wörtlich: „Es ist gewiß, daß unter den Artikeln des Joh. Hus und der Böhmen viele vollständig

1) de Wette I, 119.
2) de Wette I, 208.
3) Wer mit den „anderen Ketzern" gemeint war, erhellt aus Luthers Antwort, welche außer auf Hus auch auf Wiclif Bezug nahm.

christliche und evangelische gewesen sind, welche die allgemeine Kirche nicht verdammen konnte."[1]) Mit dieser überaus folgenreichen Aeußerung war die erste äußere Annäherung an die älteren Evangelischen geschehen und die Wirkung davon war, daß Vertreter der Utraquisten ihm im Sommer 1519 ihre Zustimmung zu erkennen gaben und in einen Schriften-Austausch mit ihm traten.[2]) Gleichwohl erklärte Luther noch im September 1519 wörtlich: „Es ist auf keine Weise erlaubt, der römischen Kirche Widerstand zu leisten, aber der römischen Curie hätten mit weit größerer Frömmigkeit Könige und Fürsten und wer sonst es gekonnt hätte, Widerstand leisten sollen, als selbst den Türken".[3]) Erst im Juni 1520 ließ Luther diese Auffassung gänzlich fallen und vollzog den großen Schritt der offenen Lossagung von der Kirche, in der er herangereift und zum Priester geweiht worden war.

Nachdem dies geschehen und Luther durch die päpstliche Bulle zum Ketzer erklärt worden war, lag für ihn die Möglichkeit vor, das ganze System der älteren Evangelischen gleichsam auf sein Programm zu schreiben und der Führer der alten Opposition zu werden.

Gründe, die wir zum Theil schon angedeutet haben, ver-

---

1) D. Martin Luthers Werke, Weimar, 1883 ff. II, 279: Secundo et hoc certum est, inter articulos Joh. Huss vel Bohemorum multos esse plane Christianissimos et Evangelicos, quos non possit universalis ecclesia damnare.

2) Luther an Staupitz, d. d. 3. Oct. 1519: „Accepi hac hora ex Praga Bohemiae litteras sacerdotum duorum (die Briefe waren v. 16. u. 17. Juli. Löscher III, 649 u. 651) factionis illius de utraque specie, eruditos sane in Scripturis sanctis una cum libelli Johannis Huss, quem nondum legi. de Wette I, 341. — Die Briefe der beiden Böhmen s. bei Enders, Dr. M. Luthers Briefwechsel II, 75 ff.

3) de Wette I, 334: Nullo modo ergo Romanae ecclesiae resistere licet; at Romonae curiae longo majore pietate resisterent Reges, Principes et quicunque possent, quam ipsis Turcis.

hinderten Luther, den Weg, den er mit der Verfechtung der Mystik und der Bekämpfung der Hierarchie beschritten hatte, bis zum Ende zu verfolgen; er sah sich veranlaßt, der Gründer einer neuen, auf seinen Namen lautenden Gemeinschaft zu werden.

Es war durchaus folgerichtig, daß er in der Periode, wo sich diese Entwicklung vollzog, eine völlige Erneuerung und gleichsam eine Revision seines bisherigen Lehrsystems vornahm. Er erkannte oder fühlte, daß für die deutsche Mystik in dem Zusammenhang seiner neuen Ueberzeugungen kein rechter Platz war und so wurde dieselbe allmählich abgeschliffen und nach und nach fast ganz abgestoßen. Was aber in solchen Fällen leicht zu geschehen pflegt, das geschah auch hier. In demselben Maß wie Luther die Ideen, die seit 1516 in seinem Geist die Ueberzeugungen seiner Jugend zurückgedrängt hatten, wieder abstieß, in demselben Maß gewannen manche Erinnerungen seiner Jugend wieder Raum in seinem Denken. Die Scholastik, die ihn einst mit heiliger Scheu und Ehrfurcht erfüllt hatte, ward (wenn auch durch die Erfordernisse der neuen Kirche bestimmt und abgeändert), im Lauf der Jahre wieder mehr und mehr in ihm lebendig und kirchliche wie staatspolitische Gründe bestimmten ihn, vielfach wiederum Wege zu beschreiten, die er in der Zeit des großen reformatorischen Zeugnisses schon einmal ganz und gar verlassen hatte.

Es ist unsere Pflicht, diese allgemeinen Behauptungen im Einzelnen zu beweisen.

Es ist allgemein anerkannt, daß die deutsche Mystik und insbesondere auch Joh. v. Staupitz, auf dem Boden der h. Schrift als alleiniger Glaubensgrundlage stehen, und daß sie in ihrer Auffassung über den Weg, welcher die Menschen zur Seligkeit führt, sich an die heiligen Bücher anzulehnen bestrebt sind.

Aber zugleich hält die Mystik den Grundsatz fest, daß das Menschenherz in einem lebendigen Verhältniß zu Gott und Christus steht und daß die Lebensgemeinschaft mit Gott ohne äußere Mittel erreichbar ist. Die Mystik lehrt, daß es für die Erregung der Frömmigkeit und für die Erlangung des Heils keines äußeren Werkzeugs, wie dasselbe auch immer heißen möge, und keiner äußeren Vermittlungen bedürfe.

Dagegen kehrte Luther, welcher zeitweilig diese Auffassung getheilt hatte, allmählich zu der Ansicht, welche auch die römische Kirche hegte, zurück, daß das göttliche Leben im Menschen an gewisse äußere Mittel gebunden sei, und zwar gewann er die Ueberzeugung, daß die heilige Schrift oder das geschriebene Wort Gottes bezw. die durch die Predigt vermittelte reine Lehre als vornehmstes Mittel gelten müsse; die reine Lehre wurde für ihn der den Glauben und die Frömmigkeit erzeugende Faktor, sie war nach seiner Ansicht das Werkzeug, dessen sich Gott bediente, um die Vereinigung zwischen sich und den Menschen herzustellen.

Die deutsche Mystik und ihre Vertreter sind mit Luther stets darin einig gewesen und geblieben, daß unsere Seligkeit allein an die Gnade Gottes, nicht aber an irgend ein Werk des Menschen geknüpft ist. Nachdem Luther nun aber in den Prozeß der Vereinigung mit dem Göttlichen die reine Lehre als vermittelndes Glied wieder eingeschoben hatte, lag es in der Folgerichtigkeit dieses Schrittes, daß der Glaube an die letztere für den Heilserwerb eine Bedeutung erlangte, die demselben in der Theologie der älteren evangelischen Parteien nicht beigewohnt hatte.[1])

1) So oft auch in den Schriften der Gottesfreunde und des Staupitz das Wort Gnade uns begegnet, so selten gebrauchen sie den Ausdruck Glauben und wenn sie ihn gebrauchen, so bezeichnen sie damit meist den Inhalt des apostolischen Glaubensbekenntnisses. Die Hingebung an Gott, auf welche das Wort Glauben so oft bei Luther hindeutet, bezeichnet Tauler als Hoffen, Warten, Getrauen in Gott.

Luther betonte es stets — er hat sich oft in diesem Sinn geäußert —, daß von dem Weg des Heils alle Werke und Leistungen ausgeschlossen sind, fügte aber immer zugleich hinzu, daß der Glaube diejenige „Leistung" des Menschen ist, für welche Gott seinerseits dem Menschen das ewige Heil zu Theil werden läßt.[1]) Damit war, was man auch über den veränderten Charakter der Leistung, von der hier die Rede ist, sagen mag, der Standpunkt der älteren Opposition verlassen und der Grundsatz, daß Gott dem Menschen für eine Leistung das Heil zuerkennt, in gewissem Sinn wieder eingeführt.

Während Staupitz zu sagen pflegte, daß unsere Hoffnungen sich nicht auf die Liebe, die wir zu Gott haben oder auf die Leistungen, die wir Gott thun, gründen sollen, sondern daß Alles an der Liebe, die Gott zu uns hat und an den Leistungen, die Gott in uns wirkt, gelegen sei, lehrte Luther, daß das Heil an die reine Lehre und das Wort der h. Schrift, bezw. an den Glauben des Menschen, welcher dies Wort für wahr hält und das Verdienst Christi sich zu eigen macht, geknüpft ist.

Wie gegen die Heilsmittel und Leistungen verhielt sich die deutsche Mystik auch gegen die Betonung jener dogmatischen Lehren, welche die Scholastik ausgebildet hatte, ablehnend. Für sie stand das Leben, besonders das Gemeindeleben, das auf der religiösen Grundlage der Lehre Christi aufgebaut ist, weit über dem Glauben an die Formeln, welche die Dogmatik über die Natur Christi, über seinen stellvertretenden Tod, die Dreieinigkeit und andere Lehrpunkte festgestellt hatte. Nicht als ob sie dieselben ignorirt hätte, sie wollte nur nicht den Schwerpunkt des Glaubens und des Christenthums in dieselben verlegt sehen.

---

1) Köstlin, Luthers Theologie in ihrer gesch. Entwicklung Stuttg. 1863 I, 145, dem ich dies fast wörtlich entnehme.

Nachdem Luther das Wort der h. Schrift und die gläubige Erfassung dessen, was er als den wesentlichen Inhalt dieses Worts oder als die reine Lehre erkannte, in den Mittelpunkt seiner Theologie gerückt hatte, erhielt die letztere für das ganze System der neuen Kirche eine hervorragende, ja eine Alles beherrschende Bedeutung. Luther selbst hat dies oft und nachdrücklich ausgesprochen und gerade denjenigen seiner Gegner gegenüber, welche mehr das Leben als die Lehre betonten und die Bindung des Heilserwerbs an bestimmte Dogmen und Lehren nicht billigen konnten, seinen Standpunkt mit voller Entschiedenheit vertheidigt und zur Geltung gebracht.

So sagt er einmal: „Es taugt gar nicht, daß man Lehre und Leben mit einander vergleichen will, denn an einem Buchstaben, ja an einem Titel der Schrift ist mehr und größeres gelegen, denn an Himmel und Erden. Darum können wirs nicht leiden, daß man sie auch in dem allergeringsten verrücken wolle. Was aber betrifft die Gebrechen und Fehler am Leben, da können wir wohl zu gut halten und übersehen, denn wir sind auch Menschen, so täglich straucheln und sündigen." Ein andermal schreibt er: „Böse Lehre ist das größte Uebel auf Erden, das die Seelen mit Haufen zur Hölle führt".[1])

„Das Leben mag wohl unrein, sündlich und gebrechlich sein, aber die Lehre muß rein, lauter und beständig sein". „Halt nur den Glauben rein, ob du gleich die Liebe nicht kannst vollkommen halten und haben".[2]) „In der ganzen Schrift ist keine größere Warnung, denn daß man sich hüte vor falscher Lehre; denn Gott kann Alles für gut halten, wie wir (auch) straucheln, allein daß wir bleiben bei dem reinen lauteren Wort Gottes".

1) S. Kurze Sprüche aus Dr. Martin Luthers Schriften. Gütersloh, Bertelsmann. 1880 S. 298.

2) Kurze Sprüche a. O. S. 174.

Es gelang, diese Auffassung über die Bedeutung der reinen Lehre für das Seelenheil innerhalb der neuen Kirche zur allgemeinen Gültigkeit zu bringen, aber es gelang nicht, ein allgemeines Einverständniß darüber zu erzielen, welches die reine Lehre sei. Die Anhänger Luthers waren ebenso fest davon durchdrungen, daß Luther die reine Lehre an das Licht gebracht habe, wie die Schüler Calvins und Zwinglis glaubten, daß das Licht des Evangeliums in der Schweiz aufgegangen sei. Alle diese Reformatoren aber waren überzeugt, daß ein großer Theil jener Lehrbegriffe, welche die Scholastik seit dem Mittelalter als richtige Darstellung der objektiven Heilsthatsachen bezeichnete, einen unauslöslichen Bestandtheil der reinen Lehre darstellten.

Aus dem Glaubensbekenntniß, welches unter den Namen der Schwabacher Artikel bekannt geworden ist (1529) lernen wir die Lehren kennen, welche Luther und Melanchthon als das Wesentliche der reinen Lehre betrachteten, nämlich 1) die Lehre von der Trinität, 2) die Lehre von der Gottheit Christi, 3) die Lehre von Christi Gottmenschheit und der Heilsbestimmung seines Todes, 4) die Lehre von der Erbsünde, 5) die Lehre von der Unfreiheit des Willens und endlich 6) die Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben. Diejenigen, welche diese Artikel glauben, sind (wie es dort heißt) „die Gläubigen an Christo" und diese bilden die „h. christliche Kirche."

Mit und durch diese Auffassung erhielt sowohl die Thätigkeit der Männer, die die Glaubens-Artikel wissenschaftlich ausgestalteten und fortpflanzten, nämlich der Schriftgelehrten und Dogmatiker, wie die Wirksamkeit derer, die sie der Gemeinde vermittelten, nämlich der Prediger, eine ganz außerordentlich gesteigerte Bedeutung in der Kirche. Wenn man hinzunimmt, daß Luther jede Gelegenheit wahrnahm, um die Wichtigkeit des Amts des Worts für die Vermittlung des Seelenheils und die Heilswirkungen der Predigt hervorzuheben, so begreift man es, wie

es kam, daß die Gottesgelehrten des 16. und 17. Jahrh. ihre ganze geistige Kraft in den Kämpfen um die Reinheit der Lehre, d. h. um dogmatische Definitionen, erschöpften und daß die Laien der Ueberzeugung waren, der fleißige Besuch der Predigten und der öftere Gebrauch der Sacramente seien neben der gläubigen Erfassung des Verdienstes Christi die ausreichenden Mittel, um der Seligkeit gewiß zu werden. Da der Glaube aus dem Gehör des äußerlichen Wortes, d. h. aus der Predigt, kam, und der Glaube die Seligkeit bewirkte, so hatte der Geistliche seine Pflicht gethan, wenn er das Evangelium, d. h. vornehmlich den trostreichen Inhalt des Evangeliums von dem stellvertretenden Leiden Christi und der Rechtfertigung allein durch den Glauben, fleißig predigte, die meisten Laien aber glaubten ihrer Schuldigkeit genügt zu haben, wenn sie die Kirche fleißig besuchten. Eine Erschlaffung des Eifers in der eigentlichen Seelsorge war vielfach bei den Predigern zu beobachten und eine Herabstimmung der Energie in der Erfüllung sittlicher Pflichten war bei den Laien die naturgemäße Folge.

Schon die Zeitgenossen haben die Bemerkung gemacht, daß in der neuen Kirche die reine Lehre zu einem Gnadenmittel und der Glaube daran zu einem guten Werke oder einer Leistung wurde, welche im Prinzip den Heilsmitteln und den guten Werken, welche die römische Kirche besaß und forderte, doch ungemein verwandt waren. Wenn schon dies den Vertretern der älteren Evangelischen anstößig war, so mußte der Gebrauch, den man von dem Sacrament des Altars zu machen anfing, noch mehr ihr Mißfallen erregen. Die Idee, daß man im Abendmahl „eine Versicherung des Gewissens und Vergebung der Sünden" empfange, welche von den lutherischen Predigern stets von Neuem eingeschärft wurde, hatte in der kirchlichen Uebung vielfach schlimme Folgen. In der Erinnerung an Luthers Ausspruch, wonach Christus all sein Verdienst in das Sacrament gelegt habe, daß man ihn da

holen, haben und sagen könne: Hier hab ich dich, bildete sich bald die Ueberzeugung, daß man Alles mit dem gläubigen Genuß des Nachtmahls sühnen könne. Ein evangelisch gesinnter Zeitgenosse, der dies beobachtete, machte die Bemerkung, daß man dadurch einen neuen Ablaß aufgerichtet habe. „So richtet und fördert man, sagt Schwenkfeld, wiederum einen schweren Abfall vom Wort aufs Zeichen, vom Glauben aufs Werk, vom Innerlichen aufs Aeußerliche, welches die Früchte, das folgende Leben und fleischliche Sicherheit solcher Menschen wohl ausweiset.“ [1])

Für die Reformatoren lag die Erwägung, daß das apostolische Zeitalter jene Lehrbegriffe der mittelalterlichen Scholastik, in denen sie das Wesentliche der reinen Lehre fanden, nicht gekannt hatte, fern; vielmehr pflegten sie zu betonen, daß sie sich in diesen Punkten mit der römischen Kirche eins wüßten, und darin mit ihr einig bleiben wollten.

Es läßt sich beobachten, daß unter den älteren Evangelischen (deren Theologie als Ergänzung der deutschen Mystik an allen den Stellen herangezogen werden muß, wo die letztere die Abgabe eines Urtheils zu vermeiden pflegte) eine Auffassung von dem Canon der h. Bücher und von der Stellung der Schrift überhaupt vorwaltet, welche der Lehre des apostolischen Zeitalters näher verwandt ist als der Dogmatik der römischen Kirche.

Nachdem ich mich an anderer Stelle über diese Frage näher ausgesprochen habe, [2]) will ich hier nur bemerken, daß sie den Begriff der Inspiration, wie die römische Kirche ihn faßte, nicht

---

1) S. Döllinger, Die Reformation I, 262.

2) Keller, Die Reformation u. s. w. 1885 S. 43 ff. — Ders., Die Waldenser, 2c. 1886 S. 73 ff., S. 143 f.

anerkannt haben. Sie waren offenbar der Ueberzeugung, daß dieser Begriff sich nur mit Hülfe des Dogmas von der göttlichen Autorität der Kirche und des römischen Begriffs der Tradition einwandsfrei begründen lasse und da sie beides bestritten, so mußten sie eine selbständige Auffassung darüber aufstellen, und diese Auffassung steht, wie gesagt, derjenigen des apostolischen Zeitalters nahe, indem sie in der Betonung der Herrenworte gipfelt.

Dem gegenüber war Luther frühzeitig zu einer anderen Ueberzeugung gekommen. Er bestritt die Behauptung der „Papisten", die sagten, daß das Ansehen des Canons mit dem Ansehen der Kirche zusammenhänge und stellte als neue Norm den Satz hin: „Der Grund des Glaubens an das Evangelium ist für jeden Einzelnen allein der, daß es Gottes Wort ist und daß er inwendig befindet, daß es Wahrheit ist, obschon ein Engel vom Himmel und alle Welt dawider predigte." [1]) Es ist gewiß, daß dieser Grundsatz es war, welchen Luther selbst in seiner Beurtheilung der einzelnen Bücher der h. Schrift als Richtschnur festgehalten hat. Schon in dem im August 1519 veröffentlichten Resolutionen zu den Leipziger Thesen findet sich eine Stelle, aus welcher klar hervorgeht, daß er in der Lehre des Paulus den wesentlichen Inhalt des ganzen Christenthums erkannte und daß er die paulinischen Bücher zum Maßstab machte, an welcher er die Echtheit anderer biblischer Bücher messen wollte. [2])

---

1) So wörtlich bei Köstlin, Luthers Theologie u. s. w. 1863 II, 252 unter Berufung auf zahlreiche Aussprüche Luthers. „Wir haben hier bei Luther (sagt Köstlin II, 255) mit aller Bestimmtheit die Lehre vom testimonium spiritus sancti und von der fides divina." — In manchen Fällen (sagt Köstlin S. 253) „sehen wir hier auch ihn selber auf das Alter des Glaubens und auf die Uebereinstimmung der Kirche verweisen; so bei der Lehre von der Kindertaufe, vom Abendmahl."

2) Quod autem Jacobi Apostoli Epistola inducitur: ‚fides sine operibus mortua est' — primum stilus Epistolae illius longe est infra Aposto-

Luther betonte auf das entschiedenste, daß zwischen Jacobus und Paulus ein erheblicher Unterschied bestehe und hiervon ausgehend erklärte er Paulus als die Richtschnur für die Entscheidung der Frage, wie solche Lehrunterschiede in der Bibel ausgeglichen werden müßten.

In der Empfindung, daß nach der Beseitigung der Lehrautorität der römischen Kirche ein fester Maßstab und eine Norm für die Auslegung der Bibel und die Ausgleichung von Widersprüchen gefunden werden müsse, ging der Reformator klaren und festen Schrittes auf der schon 1519 begonnenen Bahn vorwärts und allmählich trat der paulinische Lehrtypus in den Mittelpunkt seiner Theologie.[2])

Am Schluß der Vorrede zur ersten Ausgabe des Neuen Testaments (1522) findet sich ein Abschnitt, der die Ueberschrift trägt:[3])

Welches die rechten und edelsten Bücher des neuen Testaments sind.

Darin heißt es unter Anderem: „Johannis Evangelium und Sanct Paulus Episteln, sonderlich die zu den Römern und Sanct Petrus erste Epistel, (sind) der rechte Kern und Mark unter allen Büchern." — Denn in diesen findest du nicht viel Werke und Wunder-

---

licam majestatem, nec cum Paulino ullo modo comparandus: deinde de fide viva loquitur Paulus: nam fides mortua non est fides, sed opinio. Löscher, III, p. 772 ff.

1) Sehr wichtig für die Kenntniß von Luthers frühesten Auffassungen über Paulus ist Carlstadts Schrift: Libellus de canonicis scripturis. 1520. C. kann sich schon damals nicht ganz mit Luther einverstanden erklären und sagt mit Bezug auf Luther: Item rursus male infertur: ‚Sunt quaedam in ea (scil. in Epistola ad Hebraeos), quae Paulo alibi repugnare in speciem putantur; ergo illico sunt exterenda'. Vgl. C. F. Jäger, Carlstadt 1856 S. 98.

2) So nach Köstlin, Luthers Theologie u. s. w. II, 269.

3) Hier nach der December-Ausgabe. (Exemplar d. Kgl. Bibl. zu Münster.)

thaten Christi beschrieben, du findest aber gar meisterlich ausgestrichen, wie der Glaube an Christum Sünde, Tod und Hölle überwindet und das Leben, Gerechtigkeit und Seligkeit giebt, welches die rechte Art ist des Evangelii, wie du gehört hast." — „Summa, Sanct Johannis Evangeli und seine erste Epistel, Sanct Paulus Episteln, sonderlich die zu den Römern, Galatern, Ephesern und Sanct Peters erste Epistel, das sind die Bücher, die dir Christum zeigen und Alles lehren, das dir zu wissen noth und selig ist, ob du schon kein ander Buch und Lehre nimmer sähest noch hörest. Darum ist Sanct Jacobs Epistel eine rechte stroherne Epistel gegen sie, denn sie doch kein evangelisch Art an ihr hat."

Die Stelle, an welcher diese Worte standen, gaben ihnen ein besonderes Gewicht und es läßt sich beobachten, daß sie, ähnlich wie die Uebersetzung des Neuen Testamentes selbst, zu einem außerordentlichen Ansehen in der neuen Kirche gelangten. „Das ist der rechte Prüfstein, sagt Luther an anderer Stelle, alle Bücher zu tadeln, wenn man sieht, ob sie Christum treiben oder nicht; — was Christum nicht lehrt, das ist noch nicht apostolisch, wenns gleich St. Petrus oder Paulus predigte; wiederum, was Christum predigt, das wäre apostolisch, wenns gleich Judas, Hannas u. s. w. thäte." Das Kennzeichen dessen, „was Christum treibet", erblickte er, wie er selbst erläuternd bemerkt, darin, ob eine Schrift von Christi Tod und stellvertretendem Leiden, bezw. von der Genugthuung, die er für unsere Sünden geleistet hat, kräftig Zeugniß giebt oder nicht.[1]) Dies sind nach ihm die „rechtschaffenen edelsten Bücher", nach welchen die andern „sich müssen richten lassen."

Von diesen Gesichtspunkten aus hat er den Jacobusbrief nicht bloß in den ersten Jahren seiner Wirksamkeit, sondern dauernd

1) Köstlin, Luthers Theologie II, 256.

verurtheilt. Noch im J. 1543 erklärte er, der Brief sei nicht von einem Apostel verfaßt und sein Inhalt sei der reinen Lehre nicht ganz gemäß. Ja, im lateinischen Commentar zur Genesis erlaubt er sich gegen die Aeußerungen des Jacobus in Betreff der Rechtfertigungslehre die Bemerkung: male concludit Jacobus; Jacobus delirat.[1]) Aehnliche Gründe brachte er gegen andere Bücher, z. B. gegen die Apokalypse und den Hebräerbrief vor, die er ebenfalls nicht gern in seinem Canon haben wollte.

In Bezug auf die Lehre vom Verhältniß des Neuen Testaments zum Alten blieb Luther der Dogmatik der römischen Kirche treu. Er sagte und lehrte, daß das Alte und Neue Testament ein Ganzes bilden und daß sie ihrem Inhalte nach gleichwerthig sind. Auf jenes, schreibt er, verweisen uns Christus selbst und seine Apostel, um darauf dieses zu gründen. Luther ist stets bemüht, die Heilswahrheiten schon im Alten Testament überall in möglichster Bestimmtheit nachzuweisen. In den alttestamentlichen Geschichten wird uns nach Luther Gottes Gnade und Gericht in Exempeln dargelegt. Die Bücher Mose aber stehen allen anderen Büchern an Werth voran. „Moses ist der Quell und Vater aller Propheten und heiligen Bücher.“[2])

Luther selbst hat in seinen Tischgesprächen gelegentlich geäußert, daß die Waldenser von dem Glauben und den Werken „geschickter reden denn die Papisten“[3]) und zugegeben, daß nach deren Lehre die Menschen „durch den Glauben und die Gnade selig werden.“[4]) Sie stimmten hierin mit der Lehre des Staupitz, die wir kennen gelernt haben, durchaus überein.

1) So nach Köstlin a. O. II, 257.

2) Köstlin, Luthers Theologie u. s. w. II, 258 f.

3) Cordatus, Tagebuch über Dr. M. Luther, hrsg. v. Wrampelmeyer 1885 S. 314 Nr. 1197.

4) Cordatus, Tagebuch a. O. S. 285 (Nr. 1099).

Allein bei der Auffassung des Staupitz ist Luther späterhin nicht stehen geblieben; vielmehr bildete er eine Lehre von der Rechtfertigung aus, die nicht nur von derjenigen der römischen Kirche, sondern auch von der seines alten Lehrers und Freundes verschieden war, und die in der That als die freieste Schöpfung seines Geistes zu betrachten ist.[1]) Luther selbst war sich dessen auch klar bewußt; im J. 1524 sagt er: „Ich weiß Niemanden, der davon (nämlich von der Rechtfertigung) hat recht urtheilen können außer den Aposteln, die dazu erwählt waren, daß sie solches rein sollten lehren und der Lehre einen Grund setzen. Was es sonst von Büchern giebt, darin ist es nicht zu finden" u. s. w.[2])

Es war bisher in der deutschen Theologie allgemein anerkannt gewesen, daß Christus neben seinem Erlösungszweck zugleich deßhalb in die Welt gekommen sei, um ein höheres und reineres Sittengesetz als es die Welt bisher gekannt hatte, zu predigen und zu lehren. Im Gegensatz hierzu war Luther der Ueberzeugung, daß diese Auffassung falsch sei. Er sagt: „Lerne aus St. Paulo, daß das Evangelium lehret von Christo, daß er gekommen sei nicht darum, daß er ein neu Gesetz gebe, sondern daß er sich selbst zum Opfer gebe für die

1) Sicherlich hat Luther seine Lehre von der Rechtfertigung frei geschaffen. Indessen ist es doch merkwürdig, daß ein Mann wie Joh. von Goch († 1475), der, wie man weiß, den Ketzern sehr nah stand, in seiner Schrift De quattuor erroribus circa legem evangelicam exortis et de votis et religionibus facticiis dialogus (abgedruckt bei Walchii, Monin. med. aevi fasc. IV p. 78 ff.) sagt (p. 84): Secundum genus errorum est illorum, qui perfectionem christianae vitae ita in sola fide constituerunt et opera fidei sibi necessaria non crediderunt, ita ut credentes in Christo et bonum fidei habentes omnia sibi alia licere arbitrati sunt. Goch kannte also Männer, welche eine Vollendung „allein durch den Glauben" lehrten. Eine Monographie über Joh. v. Goch wäre sehr wünschenswerth und wichtig. Corn. Grapheus hat Einzelnes im J. 1521 drucken lassen.

2) Luthers Werke, ed. Walch. IX, 492 ff.

Sünden der ganzen Welt." An einer anderen Stelle spricht er dasselbe folgendermaßen aus: „Darum er (Christus) fürnehmlich auf Erden kommen ist, (nicht) daß er das Gesetz lehren sollt, sondern daß ers erfüllete; daß er es auch mitunter lehrt, geschieht außerhalb seinem Amt, zufälligerweise." Nach Luthers Ansicht hat Christus das Sittengesetz statt unser erfüllt und diese von ihm geleistete Erfüllung wird uns unter gewissen Bedingungen so zugerechnet, als ob wir sie persönlich vollbracht hätten; diese Bedingungen sind erfüllt, wenn wir Christus, d. h. die Lehre von Christi Person und Werk, wie die Kirche sie vorträgt, und sein Verdienst im Glauben ergreifen. In diesem Sinn sagt er: „Wir definiren: Derjenige ist ein Christ, nicht wer keine Sünde hat oder kein Schuldbewußtsein hegt, sondern derjenige, welchem die Sünde von Gott wegen seines Glaubens an Christus nicht zugerechnet wird." Und an einer anderen Stelle: „So du an Christum glaubst, sein Wort gern hörst und mit Glauben annimmst, so bist du ein rechter Christ und hindert Dich darinnen Deine Sünde gar nichts."[1])

Bereits im J. 1522 stand die Auffassung von der Rechtfertigung für ihn im Ganzen fest und er war angelegentlich bemüht, sie unter das Volk zu bringen. Daher benutzte er auch seine Uebersetzung des Neuen Testaments vom September 1522, um in Gestalt einer Vorrede den Bibellesern seine Theorie einzuprägen. „Das Evangelium, sagt er dort wörtlich, fordert eigentlich nicht unsere Werke, daß wir damit fromm und selig werden, ja es verdammt solche Werke, sondern es fordert nur Glauben an Christo, daß er selbst für uns Sünde, Tod und Hölle überwunden hat". Dieses Ueberwinden (heißt es an

1) Kurze Sprüche aus Dr. M. Luthers Schriften. Gütersloh, Bertelsmann. S. 202.

derselben Stelle) mögen wir annehmen als hätten wir es selbst gethan, d. h. als hätten wir selbst die Sünde überwunden. „Daher kommts auch, fährt er fort, daß einem Gläubigen kein Gesetz gegeben ist, wie Sanct Paulus sagt 1. Timoth. 1, darum daß er durch den Glauben gerecht, lebendig und selig ist."

Es ist oben nachgewiesen worden, daß ein Angelpunkt der Theologie der Gottesfreunde in dem Begriff der Gelassenheit lag, d. h. in der Ergebung und Freudigkeit, den Willen Gottes zu leiden; in dieser Gelassenheit, nicht aber (wie eine verfälschte Mystik es that) in Entzückungen, Gesichten und Offenbarungen, suchte und fand sie die Keime des göttlichen Lebens, die Anfänge der Wiedergeburt und die Hoffnung auf Gottes Erbarmen durch Jesus Christus. An die Stelle der Gelassenheit trat nun in der neuen Kirche die Idee von der Rechtfertigung wie Luther sie faßte. Der Glaube in diesem Sinn ist die durch einen übernatürlichen geistigen Vorgang, der demjenigen des menschlichen Denkens völlig ungleich ist, herbeigeführte Gewißheit, daß der Opfertod Christi auch für unsere Sünden erfolgt ist — ein Vorgang, oder vielmehr eine Offenbarung, die die absolute Gewißheit des Seelenheils zur Folge hat.

Für Luther bestand die große Aufgabe der Religion Christi darin, dem Menschen die trostvolle Sicherheit zu gewähren, daß ihm seine Sünden nicht angerechnet werden. Auf diesen Gesichtspunkt wurde von ihm alles Andere bezogen.

Wir haben oben gesehen, daß die ersten Zweifel Luthers an der Wahrheit der kirchlichen Lehre von Anfechtungen über die Frage ausgingen, wie man des persönlichen Heils gewiß werden könne. Um diesen Zweifeln zu begegnen, bildete er die Lehre aus, wie wir sie eben kennen gelernt haben. Man hätte nun denken sollen, daß die neue Ueberzeugung, welche er mit so viel Zuversicht verkündete, seinen Anfechtungen ein für allemal ein Ziel gesetzt hätte. Dem war aber nicht so. So sagt

er einmal in Bezug auf seine Rechtfertigungslehre: „Wir lassen uns wohl dünken, wenn wir hören predigen, wir verstehens, aber es fehlet weit; allein der h. Geist kann diese Kunst. Dem Manne Christo hats auch gefehlt am Oelberge, daß ihn ein Engel mußte trösten; der (Christus) war doch ein Doktor vom Himmel und der h. Geist war in Gestalt einer Taube auf ihm gesessen; dennoch ward er durch den Engel gestärkt. Ich hätte auch wohl gemeint, ich könnte es, weil ich so lange und soviel davon geschrieben habe, aber wahrlich, wenn es ans Treffen geht, so sehe ich wohl, daß mirs weit, weit fehlet."[1])

Luther hatte einst an Staupitz geschrieben, daß ihn die Drohungen seiner Gegner nicht schreckten. „Ich leide wie du weißt, unvergleichlich Schlimmeres, was mich nöthigt, jene zeitlichen und augenblicklichen Blitze leicht zu nehmen."[2]) Zu diesen Worten bemerkt Jul. Köstlin: „Er meinte hiermit ohne Zweifel persönliche, innere, wohl mit leiblichen Affectionen zusammenhängende Leiden und Anfechtungen, wie sie bei ihm dem Staupitz schon von früher her bekannt waren und wie sie später noch oft mit neuer Heftigkeit über ihn kamen. Es waren, wie wir näher wieder bei diesen späteren Vorgängen sehen werden, Anfechtungen, bei welchen ihm immer noch wie früher um sein persönliches Heil im Gedanken an die verborgenen Tiefen des göttlichen Willens bange wurde, während ihm der Weg, auf dem Gottes Gnade zur Seligkeit führe, jetzt an sich klar und gewiß war; es fragte sich für ihn, ob er denn auch persönlich den erforderlichen Glauben oder das Vertrauen zu dieser Gnade habe und haben könne —, ob er von Gott erwählt sei u. s. w."[3])

1) Tischreden, Walchsche Ausg. XXIII, 654. 655.
2) de Wette I, 137.
3) Köstlin, Luthers Leben I, 210 f.

In diesen Thatsachen liegt der Beweis, daß der Gesichtspunkt, der für ihn bei der Fassung und Formulirung seiner Lehre maßgebend war, nämlich die Tröstung des Gewissens und die Vermeidung von Anfechtungen, bei ihm selbst die Wirkungen, die er erhoffte, nicht erzielte. Luther blieb dauernd darüber im Unklaren, ob er seines persönlichen Heils gewiß sei oder nicht.

Es lag in der Natur der Verhältnisse, daß bei dieser Auffassung vom Wesen des Christenthums für die Idee der Nachfolge Christi kein rechter Raum war; ja Luther schätzte die Theologie, welche diese Idee betonte, gering, indem er im J. 1522 sagte: „Carlstadts Theologie ist nicht höher kommen, denn daß sie lehret, wie wir Christo nach sollen folgen.“ Die Ueberzeugung, daß das Evangelium Christi nicht bloß die frohe Botschaft von der Erlösung und Gnade Gottes, sondern auch ein Gesetz sei, das uns zur Nachfolge, d. h. zur Selbsterneuerung und Wiedergeburt verpflichtet, theilte Luther nicht und konnte sie nicht theilen, weil nach seiner Ansicht der Mensch gänzlich verderbt und zum Wollen des Guten gänzlich außer Stande ist. Die Erfüllung der göttlichen Gebote, lehrt Luther, ist für den Menschen ganz unmöglich und das Gesetz ist nicht gegeben, damit wir es halten, sondern damit es uns unsere Sünden anzeigt.

Und eben hierin, in Luthers Auffassung von dem Zustand des natürlichen Menschen, lag vielleicht einer der vornehmsten Gründe für seine Trennung von Staupitz und den Staupitzianern. Nach Luther sind in dem natürlichen Menschen schlechterdings alle Keime des Guten zerstört, und auch kein Punkt der Anknüpfung, kein Funke sittlicher Kraft ist übrig geblieben. Mitbestimmend für diese Auffassung war für Luther die Lehre von der Erbsünde, wie er sie faßte. „Die Person, Natur und

ganzes Wesen", sagt er, „ist in uns durch Adams Fall verderbt." „Das ganze menschliche Geschlecht ist deßhalb, wie herrlich auch seine Weisheit oder Gerechtigkeit vor den Menschen leuchtet, doch nichts anderes, denn ein verderbter und verfluchter Klumpen."[1]) „Ich sage, schreibt er ein anderes Mal, daß die geistlichen Kräfte nicht allein verderbt, sondern auch durch die Sünde ganz und gar vertilgt seien, beide in Menschen und Teufeln, also daß da nichts Anderes ist, denn ein verderbter Verstand und ein solcher Wille, der Gott allerding feind und wider ist, der auf nichts Anderes denkt und trachtet, denn nur allein auf das, so Gott entgegen und wider ist."

Man sieht schon aus solchen Aeußerungen, daß diese Theorie von der absoluten Verderbtheit der menschlichen Natur sich in ihren Folgerungen auch auf zwei überaus wichtige weitere Fragen, nämlich auf die Fragen nach dem natürlichen Erkenntnißvermögen und nach der Willensfreiheit erstreckte, und deren Lösung in einer ganz bestimmten Richtung festlegte.

In Bezug auf die Erkenntnißquellen der religiösen Wahrheit hatte Luther in der Zeit von 1517—1521 die im religiösen Gefühl und Gewissen sich kundgebende und auf der Heiligung des Willens beruhende innere Erleuchtung neben der h. Schrift in Uebereinstimmung mit der Mystik und mit der Glaubenslehre der älteren Evangelischen zur Geltung gebracht.[2])

Einige Jahre später war er darüber zu ganz anderen Anschauungen gelangt;[3]) auch hier trat an die Stelle der in der Mystik enthaltenen Idee eine freie Neuschöpfung seines Geistes und er erklärte das menschliche Denkvermögen für alle höhere Wahrheit

1) Kurze Sprüche aus Dr. M. Luthers Schriften. Gütersloh, Bertelsmann 1880 S. 90.

2) Näheres bei Keller, Die Reformation u. s. w. 1885 S. 358.

3) S. darüber Köstlin, Luthers Theologie u. s. w. II, 290.

schlechthin blind, so daß in geistlichen Dinge jeder eigne Gedanke des menschlichen Geistes ein Irrthum ist. „Alles was in unserem Willen ist, sagt er, das ist böse, und Alles, was in unserm Verstande ist, das ist nur eitel Blindheit und Irrthum. Darum hat der Mensch zu göttlichen Sachen nichts Anderes, denn eitel Finsterniß, Irrthum, Bosheit, verkehrten, bösen Willen und Unverstand.“ [1])

Die Umbildung dieser Auffassung fällt zeitlich genau zusammen mit der entschiedenen Geltendmachung seiner Auffassung über die Willensfreiheit und in der Schrift, worin er den Nachweis zu erbringen sucht, daß der Mensch einen „knechtischen Willen“ habe (1524), bringt er zum ersten Mal eine ausführliche Darlegung der Gründe, weßhalb die Vernunft in göttlichen Dingen nicht mitsprechen könne. Luther gestand ein, daß das Gefühl der persönlichen Verantwortlichkeit, welches unleugbar bei allen Menschen vorhanden ist, für die gewöhnliche Vernunft auf eine gewisse Freiheit hindeutet, er beseitigt diesen Einwand aber mit der Erklärung, daß man die Vernunft überhaupt in geistlichen Dingen nicht befragen dürfe, denn sie ist „eine geborene Närrin, gottlos und gotteslästerlich.“

Es ist gewiß, daß in der Frage der Willensfreiheit verschiedene Auffassungen möglich sind, es ist aber nicht minder sicher, daß die Entscheidung in dem einen oder dem anderen Sinn stets ein Gegenstand des Glaubens, nicht aber des Wissens, sein und bleiben wird.

Ich finde, daß Staupitz und die älteren evangelischen Parteien an der Idee der Freiheit (aber nicht im pelagianischen Sinn) stets festgehalten haben. Allerdings sagten sie, daß das Gute, was wir wollen und thun, durch Gott in uns gewirkt wird und daß wir in diesem Sinn keinen eignen oder freien Willen be-

1) Luthers Werke, Wittenberger Ausgabe 1539, I, 100.

sitzen, indessen lehrten sie gleichzeitig, daß hinsichtlich des Ablassens vom Bösen, welches sie als die Voraussetzung des Wirkens Gottes faßten, eine Mitwirkung unseres eignen Willens eintrete. Ich glaube, daß sich viele Gründe anführen lassen, welche für diese Ueberzeugung sprechen.

Wie dem indessen auch sein mag, so steht doch fest, daß Luther die entgegengesetzte Ansicht mit Entschiedenheit vertheidigt hat und daß dabei für ihn namentlich seine Auffassung von der Erbsünde stark ins Gewicht fiel. Nach Luther hat Gott bereits den Fall Adams verordnet und wie die erste böse That des Menschen durch Gottes Rathschluß erfolgt ist, so geschieht im ganzen Verlaufe der menschlichen Entwicklung Alles, das Gute wie das Böse, mit einer von Gott verhängten Nothwendigkeit. „Nicht bloß mit Bezug auf die herrschende Sünde, sagt Jul. Köstlin, erklärt Luther die Menschen für unfrei, sondern er zieht biblische Worte bei, wornach aus dem allgemeinen Verhältniß zu Gott ihre Unfreiheit folge. — Wie könne nun der Mensch zum Guten sich bereiten, da es nicht einmal in seiner Macht sei, seine bösen Wege einzuschlagen?[1]); denn auch die bösen Wege regiert Gott in den Gottlosen. — Hiermit ist Luther bereits zu Aussagen fortgeschritten, welche offenbar den freien Willen überhaupt, auch abgesehen von der Sünde, aufheben.“[2])

„Gott, sagt Luther, der uns nach der Art seiner allmächtigen Wirkung treibt, kann da nichts anderes thun, denn daß er durch das böse Rüstzeug Böses wirke, wie wohl er das Böse nach seiner Majestät wohl braucht zu seiner Ehre und zu unserm Heil. Dieweil Gott Alles in Allen regiert, wirkt und schafft,

1) „Der Mensch muß von Nöthen Böses thun, sagt Luther, und der Sünde eigen und Knecht sein“. Walch XVIII, S. 2283.

2) Jul. Köstlin, Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Stuttg. 1863 I, 380 f.

so muß er je auch von Noth wirken und schaffen im Satan und den gottlosen Menschen." — „Aber, fährt er fort, Gott thut darum nichts Böses, wiewohl er Böses durch Böse wirkt, denn dieweil er gut ist, kann er nichts Böses thun."[1])

Luther verkannte nicht, daß bei dieser Auffassung gewisse Schwierigkeiten entstehen.

Er spricht sich darüber folgendermaßen aus: „Ich weiß wohl, was so hoch ärgert und woran sich stößt dieselbe gemeine, natürliche, menschliche Vernunft, nämlich daran, daß Gott aus Willen und lauter aus Willen die Menschen verläßt und verstockt, gleich als habe er Lust an ihrem ewigen Verderben — so er doch so hoch und reich läßt rühmen seine Güte, Gnade und Barmherzigkeit."[2]) Ferner schreibt er: „Ich sage, Gott hat verboten die Sünde und will derselben nicht. Dieser Wille ist uns geoffenbart und noth zu wissen. Wie aber Gott die Sünde verhängt oder will, das sollen wir nicht wissen, denn er hat's uns nicht geoffenbart."[3]) Indem Gott die Sünde verhängt oder will, gehen eben durch diesen Willen viele Millionen Menschen in den Tod und in das ewige Verderben. Wie reimt sich dies mit den Aussprüchen Gottes in der h. Schrift, wo es heißt: Ich will nicht den Tod des Gottlosen, sondern daß er sich bekehre von seinem Wesen und lebe (Ezech. 33, 11) und: Gott will, daß alle Menschen gerettet werden (1. Tim. 2, 4)?[4])

Um diesen Widerspruch auszugleichen stellt Luther die für sein ganzes System wichtige Unterscheidung auf zwischen dem heimlichen und dem offenbaren oder geoffenbarten Willen

1) S. die Uebersetzung der Schrift De servo arbitrio bei Walch, Luthers Werke XVIII, 2286 f.

2) De servo arbitrio a. a. O.

3) de Wette III, 60. Brief an die Christen zu Antwerpen.

4) Man beachte auch besonders das Herrenwort Matth. 23, 37.

Gottes.[1]) Nach dieser Lehre bietet Gott zwar öffentlich seine Barmherzigkeit Jedermann an und läßt alle Menschen durch die h. Schrift zu sich rufen, aber heimlich ist es sein Wille, daß nur wenige zu ihm kommen und viele in das ewige Verderben gehen. „Wie das zugehet", sagt er, „laß du Gott befohlen sein." „Ein Knecht soll nicht wissen seines Herrn Heimlichkeit: viel weniger eine arme Creatur ihres Gottes Majestät Heimlichkeit erforschen und wissen wollen."[2])

Hieraus ergab sich allerdings, wie schon A. Dorner mit Recht bemerkt hat[3]), eine ernste Bedrohung der Verläßlichkeit der Offenbarung selbst. Denn wenn in diesem Fall der geoffenbarte Wille Gottes nicht sein wahrer Wille, sondern trügender Schein ist, ist er denn nicht vielleicht auch in anderen Fällen bloßer Schein?

Es ist gewiß, daß Luther bei der Mehrzahl seiner Lehren die Anschauungen Augustins auf seiner Seite zu haben überzeugt war, und daß sein System von ihm selbst wie von seinen Nachfolgern als die paulinisch-augustinische Theologie bezeichnet wurde und wird.

Ich lasse es dahin gestellt sein, ob Augustin wirklich mit Luther so nahe verwandt ist, wie er und seine Anhänger behaupten, aber ich weiß, daß Augustin und die mittelalterliche Scholastik keineswegs in jenem grundsätzlichen Widerspruch zu einander stehen, wie man uns glauben machen will und wenn Luther zu Augustin zurückgekehrt ist, so ist er damit doch auch zugleich in die Pfade wieder eingelenkt, in welchen wir ihn als Mönch und Priester bis zu seinem 35. Lebensjahr mit feurigem Eifer wandeln sahen.

1) Vgl. darüber Köstlin, Luthers Theologie u. s. w. II, 54.
2) de Wette III, 64.
3) Dorner, Gesch. der protest. Theol., S. 207.

Es ist gewiß, daß Luther von der mittelalterlichen Scholastik in viel stärkerem Maße beeinflußt worden ist, als viele derjenigen Gelehrten zugeben wollen, welche in und mit Luther die reine Glaubenslehre aufkommen sehen. Schon die Betonung der Dogmatik an sich deutet auf die starke Anlehnung an die mittelalterliche Kirchenlehre hin; vor Allem aber traten bei der Ausbildung der kirchenpolitischen Theorien der neuen Kirche die Anschauungen der Scholastik, die fest in Luthers Geiste hafteten, mit großer Stärke allmählich wieder in den Vordergrund. Was schon die Zeitgenossen bemerkt haben, daß Luther nach der Periode seines Zusammenwirkens mit Staupitz bald wieder auf viele Vorstellungen seiner früheren Lebenszeit zurückgriff, das haben neuere lutherische Geschichtsforscher ebenfalls beobachtet. In den kirchenpolitischen Dingen, sagt Jul. Köstlin, ist bei Luther mannigfaches Schwanken nicht zu verkennen. „Und zwar werden wir die Ursache hierfür nicht bloß in den Schwierigkeiten zu suchen haben, welche die gegebene Wirklichkeit auch der Durchführung der klarsten und lebensvollsten Ideen zu bereiten pflegt, sondern wir müssen anerkennen, daß er die Fragen, welche über das Verhältniß der Obrigkeit zu den kirchlichen Dingen sich erhoben, nicht so tief und selbständig, wie die über die Heilslehre und das innerste Wesen der Kirche auf den Grund verfolgt hat, vielmehr hier durch überlieferte allgemeine Voraussetzungen beeinflußt blieb.“ [1])

Es ist nicht meine Absicht, an dieser Stelle eine Skizze des gesammten kirchenpolitischen Systems, wie es sich in Luthers Geist entwickelte, zu geben, sondern ich habe lediglich die Punkte zu erwähnen, die im weiteren Verlauf der Bewegung die Trennung zwischen Luther und seinen früheren Freunden herbeiführten.

---

1) Köstlin a. a. O. II, 554.

Der erste Schritt, welcher, nachdem er einmal geschehen war, die Wiederannäherung Luthers an das alte System fast mit Nothwendigkeit nach sich zog, war der, daß er, wie bemerkt, die Lehre, d. h. die Dogmatik, von vorn herein zum Alles beherrschenden Mittelpunkte der Religion wie der Kirche machte. Es lag schon hierin eine gewisse Verwandtschaft mit der Auffassung der alten Kirche, nur daß Luther das gegebene Prinzip nach der einen Seite noch mehr als jene betonte, nach der anderen wiederum einschränkte. Nicht sowohl die ganze Dogmatik nämlich war es bei Luther, als die besondere Lehre von der Rechtfertigung, welche er als den Mittelpunkt der Religion, ja des ganzen Christenthums, hinstellte. Nicht einmal, sondern immer wieder hat Luther erklärt und behauptet, daß die ganze Kirche auf das Fundament dieser Lehre gebaut sein müsse und daß jede „Fälschung", d. h. jede Abweichung von der Fassung, wie er sie festgesetzt hatte, den Zerfall der ganzen Kirche nach sich ziehe. „Wenn dieser Artikel weg ist, sagt er, so ist die Kirche weg und kann keinem Irrthum widerstanden werden, weil außer diesem Artikel der h. Geist nicht bei uns sein will noch kann".

Luther maß und beurtheilte den Wahrheitsgehalt jeder Confession, abgesehen von ihrem sonstigen Inhalt, nach diesem Artikel; weil er in der römischen Kirche den schärfsten Gegensatz zu seiner Auffassung der Rechtfertigung fand, stand er nicht an, dieselbe in dem Augenblick, wo er sich ihr in anderen Auffassungen wieder erheblich näherte, als eine antichristliche Kirche zu bezeichnen und weil er in den älteren evangelischen Gemeinden wenigstens keine vollständige Uebereinstimmung mit seinem Rechtfertigungsbegriff erblickte, so zögerte er nicht, das Tafeltuch zwischen sich und jenen zu zerschneiden.

Der Kampf, den er zur Durchsetzung dieses wichtigsten Artikels führte, nahm seine Aufmerksamkeit und seine Kraft so sehr in Anspruch, daß er in vielen anderen Fragen zu selbstän-

diger Stellungnahme kaum die Muße fand und sich der Theorie und Praxis, die er vorfand, wieder anschloß.

Luther hatte einst, als er seine erste Annäherung an die älteren Evangelischen vollzog, die Gewissensfreiheit vertheidigt. Im J. 1520 that er den Ausspruch: die Ketzer verbrennen ist gegen den Willen des h. Geistes. Aehnliche Bemerkungen hat er dann auch späterhin gelegentlich noch gemacht und es ist einfach falsch, wenn Martin Bucer und Andere dies späterhin haben leugnen wollen.[1]) Aber alsbald verließ Luther, wenigstens in der Praxis, seinen früheren Standpunkt und seit Ende 1525 hat er „wesentlich dieselbe Anschauung vorgetragen, von welcher auch die Gegenpartei ausging und welche in der ganzen herkömmlichen Theorie und Praxis herrschte".[2])

1) Bucer sagt (1535): „Dr. Luther und andere haben nie gelehrt, daß die Obrigkeiten nicht sollen falsche Lehre und Gottesdienst abthun nach rechter Ordnung, daß sie nämlich die Leute lassen zuvor durch das Wort, wie Mose, Josua, Ezechias und Josias gethan, genugsam berichten, und wo Jemand darüber trotzen wollte, daß sie alsdann erst mit Gewalt und Strafe solchen Trotz wehren. Dawider haben sie aber geschrieben, was man leider bisher im Brauch gehabt hat, die Leute gleich ohne Verhör und Bericht zu verbrennen, wenn sie die Pfaffen allein als Ketzer der Oberkeit überantwortet haben." Dr. Luther und die Seinen, fährt Bucer fort, haben allweg wollen lehren, daß durch das Gehör des göttlichen Worts und durch die Anwendung des Schwerts gegen die, welche von diesem Gehör wollen abführen, der wahre Glaube gepflanzt werden muß. M. Bucer, Dialogi oder Gesprech von der gemainsame und den Kirchenübungen der Christen und was jeder Oberkeit ꝛc. zu bessern gebüre. O. O. 1535. 4°. Bl. O⁴. (Exemplar der Kgl. Bibliothek zu Berlin.)

2) J. Köstlin, Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung I, 556. — „Im J. 1525, sagt Köstlin, vernehmen wir vollends ganz diejenige Auffassung, welche fortan die bestimmende für die Theologen und Fürsten der Reformation blieb" ꝛc. Es war dies eben die der alten Kirche. — Auf die Rückkehr Luthers zu den alten Grundsätzen der Inquisition haben Capito und Oecolampad bereits im J. 1527 aufmerksam gemacht. Heß, Leben Oecolampads. Zürich, 1793 S. 500. — Ueber die praktische Anwendung der Theorie durch Luther und Melanchthon vgl. G. L. Schmidt, Justus Menius ꝛc. Gotha 1867.

Die letztere aber ist ja bekannt genug. Es ist eben diejenige des Thomas von Aquino, von welcher Abbé Rohrbacher in seiner Universalgeschichte der katholischen Kirche sagt: „Thomas von Aquino (Summa II, 2, q. 11, a. 3) nahm keinen Anstand, diese Strafart (Todesstrafe) zu empfehlen und zu vertheidigen. Der Vollzug der Strafe sollte durch die Staatsgewalt geschehen, das Urtheil über Häresie aber erfolgte durch die Bischöfe oder die Synoden". [1])

Als Ergänzung dieser Theorie dient die Thatsache, daß die grundsätzliche Verfechtung der Gewissensfreiheit, wie sie Seitens der altevangelischen Gemeinden stattfand, von Vertretern der römischen Kirche ausdrücklich als Irrlehre gebrandmarkt worden ist.[2])

---

1) Abbé Rohrbacher, Universalgeschichte der kath. Kirche, 23. Bd. In deutscher Bearbeitung von Dr. A. Knöpfler. Münster 1883 S. 64. Die angeführte Stelle aus Thomas, Summa II, 2 quaest. 11 art. 3 lautet: Circa haereticos duo sunt consideranda, unum quidem ex parte ipsorum, aliud vero ex parte ecclesiae. Ex parte quidem ipsorum est peccatum, per quod meruerunt non solum ab ecclesia per excommunicationem separari, sed etiam per mortem a mundo excludi. Ex parte autem ecclesiae statim ex quo de haeresi convincuntur possunt non solum excommunicari, sed et justo occidi. — Hierzu vgl. Martens im Archiv f. kathol. Kirchenrecht Bd. VIII, S. 201 ff., wo es u. A. heißt: „Waren aber die Fürsten des Mittelalters berechtigt, die Häresie als ein Staatsverbrechen anzusehen, so muß auf Grund der päpstlichen Decision (v. 15. Juni 1520) auch noch heute den (katholischen) Trägern der weltlichen Obrigkeit jenes Recht an und für sich eingeräumt werden."

2) Im J. 1533 erschien folgendes Buch des Kaiserl. Raths Leop. Dickius: Adversus impios Anabaptistarum errores. 1533. Darin heißt es, daß einer „der gottlosen Irrthümer dieser Sekte" in ihrer Behauptung bestehe, daß „das fleischliche Schwert mit den Dingen des Glaubens nichts zu schaffen habe". „Sehet im Gegentheil, daß das Schwert der Richter und Könige in Israel sehr viel mit dem Glauben zu thun hatte und zwar nach dem Befehl des göttlichen Gesetzes. Wo immer Jemand übermüthig ist und dem Befehl des Priesters nicht Gehorsam leisten will, da soll er nach dem Beschluß des Richters sterben" u. s. w. (Exemplar im Kgl. Staatsarchiv zu Münster.)

Noch entschiedener aber mußten die Gegensätze werden, als Luther unter Verlassung des Standpunktes, den er noch im J. 1520 vertheidigt hatte, in seinem Kirchenbegriff sich demjenigen der römischen Kirche in vielen Punkten wieder näherte.[1])

Es wird stets Luthers Verdienst bleiben, daß er ebenso wie die altchristlichen Gemeinden den Begriff des Priesterthums und des Opfers, wie er aus dem Alten Testament in die römische Kirche übergegangen war, beseitigt und die Idee des Priesterthums aller Gläubigen wieder hergestellt hat.

Allein bereits Köstlin hat hervorgehoben, daß Luther alsbald einen sehr strengen Begriff des Laien festgestellt und eine scharfe Sonderung der Laien von dem Predigerstand vollzogen hat.[2]) Nach Luther hat Gott Etliche mit besonderer Befähigung für den Predigerstand ausgerüstet und zeigt sie uns durch die ordnungsmäßige Berufung Seitens der Kirche als solche an.[3]) Die ordnungsmäßig Berufenen sollen als Berufene Gottes selbst dann aufgenommen werden, „wenn ihnen der rechte Geist fehlt".

Von solchen Anschauungen aus weiter gehend, kam man in der lutherischen Kirche dahin — ich folge hier den Worten H. W. Erbkams —, „die menschlichen Träger der göttlichen Gnadenmittel zu selbstlosen mechanischen Kanälen zu machen, durch deren von ihrem persönlichen Glaubensleben gänzlich unabhängigen Dienst die Kirche erhalten und fortgepflanzt werde".[4]) In einer Schrift des Predigers Joh. Kymeus vom J. 1537, welche Luther durch eine Vorrede, die er ihr beigab, besonders empfahl,

---

1) Diese Beobachtung ist schon längst gemacht worden. Vgl. die Ausführungen Ritschls in der Zeitschrift f. Kirchen-Gesch. I, 83.

2) Luthers Theologie in ihrer gesch. Entwicklung II, 134.

3) Köstlin a. O. II, 540.

4) Erbkam, Protest. Sekten S. 434.

wird diese Theorie in folgender Weise vorgetragen[1]): „Was der Prediger von wegen seines Amtes thut, das ist nicht sein Werk, sondern Gottes Werk. Darum fraget Gott nicht, wer der Prediger sei, von was Art er sei, sondern fraget, wer der sei, den er predigt. Denn die Schrift sagt, daß auch die Gehässigen Christum predigen". — Luther selbst hat in seiner Schrift „Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn" (1528) Gelegenheit genommen, mit eigenen Worten seine Meinung zu vertheidigen. Er sagt dort: „Es ist nicht eine geringe Gnade, daß Gott sein Wort auch durch böse Buben und Gottlose giebt, ja es ist etlichermaßen fährlicher, wenn er es durch heilige Leute, denn so ers durch Unheilige giebt, darum daß die Unverständigen darauf fallen und hangen mehr an der Menschen Heiligkeit, denn am Wort Gottes, — welche Fahr nicht ist, wo Judas, Caiphas und Herodes predigen, wiewohl damit Niemand entschuldigt ist in seinem bösen Leben, obwohl Gott desselbigen brauchen kann".[2])

Diese Worte wurden niedergeschrieben, weil die „Wiedertäufer" mit dem Verhalten vieler damaliger lutherischer Prediger nicht ganz einverstanden und der ketzerischen Ansicht waren, daß für eine heilsame Wirksamkeit der Geistlichen ein guter Lebenswandel erforderlich sei. Um die Klagen zu verstehen, muß man erwägen, daß ausgetretene Mönche einen großen Bruchtheil der damaligen Prädikanten bildeten, und daß die Männer, über deren Verhalten in den Klöstern die Zeitgenossen unzufrieden waren, mit der Ablegung des Ordensgewandes nicht immer auch zugleich ihre mönchischen Unarten abgelegt hatten.

---

1) Ein alt christlich Concilium u. s. w. 1537. Die Schrift ist besonders gegen die „Wiedertäufer" und deren Irrlehre, wonach ein böser Baum keine gute Frucht bringen kann gerichtet.

2) Von der Widertaufe. 1528. Or.-Ausgabe Bl. R. 1.

Man kann begreifen, daß jene Theorie außer Kymeus noch viele andere Vertheidiger fand, aber man ist deßhalb noch nicht verpflichtet, sie für richtig zu halten.

Die römische Kirche lehrt, daß der Priester, welcher die Weihen und die Ordination empfangen hat, Gaben besitzt, die sich unabhängig von dem sittlichen Zustand, in den er verfällt, erhalten. Die Gnade (gratia), die der Priester als Priester besitzt und die ihn befähigt, göttliche Segnungen und Gaben zu spenden, bleibt und besteht neben der Sünde, ja neben der Todsünde und dem Mißbrauch der Gnade, fort. Ich weiß nicht, ob es die Erinnerung an diese Theorie war, von der sich Luther einst, als er die Priesterwürde empfing, so tief durchdrungen hatte — genug, es ist klar, daß eine gewisse innere Verwandtschaft zwischen seiner Auffassung von 1515 und 1528 vorhanden ist, und man kann ermessen, daß die alten Gemeinden, welche ehedem der römischen Lehre in diesem Punkte widersprochen hatten, jetzt der lutherischen Ansicht gegenüber nicht schweigen konnten.

Es ist wahr, daß Luther die Autorität des Papstes und der Concilien in Uebereinstimmung mit seinen Vorläufern nicht anerkannt hat, allein an deren Stelle trat nun doch in seiner Kirche lediglich eine andere menschliche Autorität, nämlich diejenige Luthers selbst. „Die Autorität Luthers, sagt Albrecht Ritschl, wurde ein thatsächliches Merkmal der Lehre und der Einrichtung der Kirche, welche sich der römischen gegenübergestellt hatte. — Und dieses thatsächliche Merkmal wurde durch die Behauptung der göttlichen Sendung Luthers zu einem wesentlichen Merkmal ausgeprägt. — Wenn Gottes Wort und Luthers Lehre sich decken, so kann auch Luthers Meinung als die Meinung Christi geachtet werden". [1])

1) Ritschl in der Zeitschrift f. Kirchen-Gesch. I, 101 f. — Der Prediger Anton Otto zu Nordhausen versichert in einem Brief an Justus Jonas vom

Die reine Lehre war in dem Sinne, wie ihn die geschilderte Auffassung mit sich brachte, nach der Ueberzeugung Luthers und aller seiner Nachfolger das sichtbare Merkmal der rechten Kirche; die sichtbare Kirche (neben der es auch eine unsichtbare giebt) ist nur dort vorhanden, wo die Lehre rein gepredigt wird und die Sakramente recht verwaltet werden. Aus der rechten Lehre erwächst der rechte Glaube und als die nothwendigen und unausbleiblichen Früchte der mit dem Glauben bereits vollendeten Rechtfertigung erwachsen die guten Werke.

Hieraus folgt, in welchem Sinne unreine oder falsche Lehre (die ja bei leichter Abweichung von der Rechtfertigungstheorie schon vorhanden war) betrachtet werden mußte. Wie aus rechter Lehre Glaube und Tugend fließt, so aus falscher Lehre Unglaube und Sünde, ja es giebt überhaupt nur eine einzige Sünde, nämlich den Unglauben. „Christus hat die Sache also gestellt und geordnet, sagt Luther, daß nicht mehr denn (eine) einige Sünde soll sein, nämlich der Unglaube". Was Luther unter dem Wort Unglauben versteht, hat er oft und deutlich ausgesprochen. Unglaube ist Alles, was der reinen lutherischen Lehre nicht entspricht und über die schädlichen Wirkungen, die jede Lehre, die nicht rein und lauter ist, nach seiner Ueberzeugung haben muß, hat Luther nie einen Zweifel aufkommen lassen. So sagt er einmal: Daß die Leute unvollkommen leben, da mag man Geduld haben; aber mit unrechter Lehre habe ich keine Geduld![1])

J. 1555: „se a sententia Lutheri, id est Christi, non discessurum." Nic. Gallus behauptet, daß die Lehre Luthers und der h. Schrift identisch sei, und Flacius Illyricus proklamirt Luther als dritten Elias, als „Wagen und Reiter der Kirche Gottes" u. s. w. — Luther selbst sagt: „Ich habe mein Evangelium nicht von Menschen, sondern allein vom Himmel durch unsern Herrn Jesum Christum." (Kurze Sprüche, Gütersloh, Bertelsmann. 1880 S. 292.)

1) Kurze Sprüche aus Dr. M. Luthers Schriften. Gütersloh, Bertelsmann. 1880 S. 176.

Ein andermal äußert er in gleichem Sinn: Ein böses Leben ist nirgends so schädlich als böse Lehre; das böse Leben ist Niemand schädlich als dem, der es führt; aber böse Lehre verderbt oft ein ganzes Land. Und ferner: Gebrechlich leben verderbt die Christenheit nicht, sondern übet sie, aber gebrechliche Lehre und falscher Glaube verderbt Alles.

Hiermit war Luther, dem Zwingli und Calvin hierin nachfolgten, zu derjenigen Auffassung zurückgekehrt, welche auf Grund der Lehren des Alten Testaments seit Jahrhunderten in der römischen Kirche zur Herrschaft gekommen waren und die er einst als Mönch so lebhaft vertheidigt hatte.

Man weiß, daß die Theorie, wonach die „Abweichung von der Glaubensregel etwas sündhaftes ist" — so lautet die Formel — die Grundlage für die Idee des Gottesstaates und der Rechtsgemeinschaft sowie für die Anwendung der Zwangsgewalt heute wie ehedem in der römischen Kirche bildet.[1])

---

1) In dem bekannten Werk von Hohoff, Protestantismus und Socialismus. Paderborn 1881 (vgl. dessen warme Empfehlung in den Histor.-polit. Blättern 1887 Heft 4 S. 306 f.) wird die Theorie der römischen Kirche in besonders treffender Weise zusammengefaßt (S. 173 f.): „Wir wollen hier eine ergänzende Anmerkung über ‚Inquisition' und ‚Ketzerverbrennung' beifügen. Das Einschleppen und die Verbreitung der Häresie in einem katholischen Lande ist ein Vergehen nicht bloß gegen Gott, sondern auch gegen das christliche Volk und mittelbar gegen den christlichen Staat und ist daher nicht minder straffällig als Mord, Diebstahl, Majestätsbeleidigung, Hochverrath, Verbreitung aufrührerischer Doktrinen und unsittlicher Bilder; unter Umständen kann jenes erstere wie dieses letztere ein todeswürdiges Vergehen sein. — Indessen die menschliche Gerechtigkeit hat vielfache Einschränkungen, nicht am wenigsten wird ihre Ausübung durch die Politik, durch die Regeln der Klugheit bedingt. — Wenn gewisse, an sich oder auch nur gesetzlich straffällige Handlungen häufig und allgemein werden oder in der öffentlichen Meinung den Charakter eines Vergehens verlieren, so wird ihnen gegenüber die Justiz ohnmächtig und ihre Anwendung wird unpolitisch. Auf dieser öffentlichen Meinung allein beruht die Zulässigkeit heterodoxer Religionsübung." — Weiteres über denselben Gegenstand s. bei Martens im Archiv f. kathol. Kirchenrecht Bd. VIII. S. 201 ff.

Mit der Ausbildung dieser Lehren war jede Aussicht verschwunden, daß sich innerhalb der Evangelischen eine einheitliche Entwicklung vollziehen werde. Der Keim zu einer tiefgreifenden Trennung war gelegt und die Frage war nur, ob die Anwendung von Gewaltthätigkeiten im Schooß der neuen Kirche vermieden werden könne oder nicht.

Für den Verlauf, welchen die Dinge späterhin nehmen sollten, mußten bereits die ersten Schritte, welche geschahen, von präjudicirlicher Bedeutung werden. In der That vollzogen sich die Ereignisse, die mit der Umkehr Luthers unvermeidlich geworden waren, in rascher Folge: auf die Entzweiung folgte bald der offene Kampf. In ihrem ersten Stadium knüpft sich die Entwicklung an Staupitz und die Staupitzianer zu Nürnberg, in ihrem zweiten an gewisse Ereignisse in derselben Stadt, die wir kennen lernen werden, — Ereignisse, die mit der Wirksamkeit des Staupitz vielleicht in unmittelbarem, sicherlich aber in mittelbarem Zusammenhang stehen und die in ihrem Verlauf die Stellung der Parteien dauernd beeinflußt haben.

Siebentes Capitel.

Die Trennung zwischen Staupitz und Luther.

1522—1524.

Staupitz in Salzburg. — Fortdauer seiner evangelischen Gesinnungen. — Aus den Salzburger Predigten von 1523. — Die Meinungsverschiedenheiten. — Rückwirkung auf weitere Kreise. — Die Nürnberger Staupitzianer. — Die Evangelischen und die Lutherischen. — Hans Sachs. — Die Schrift des Staupitz vom rechten Glauben. — Entstehung und Zweck der Schrift. — Widerspruch gegen Luther. — Die Trennung der Parteien.

Am 15. März 1520 hatte der General des Augustiner-Ordens, Gabriel Venetus, Johann von Staupitz amtlich aufgefordert, seinen Untergebenen Dr. Martin Luther, zur Umkehr zu bestimmen, damit der Orden aus unseliger Schmach errettet werde. Wir wissen nicht, welche Antwort Staupitz dem General ertheilt hat, aber es steht fest, daß Luther zu Ende April 1520 von Staupitz einen Brief erhielt, in welchem er ihn zum Ausharren ermuthigte und gute Hoffnungen für die Zukunft aussprach.[1])

Indessen lag es am Tage, daß Staupitz, falls er Luthers Vorgesetzter blieb, in absehbarer Zeit gezwungen war, für oder wider Luther Stellung zu nehmen. Es ist für mich nicht zweifelhaft, daß Staupitz sich für das erstere entschlossen haben würde, wenn Luther sich nicht der Führung seines bisherigen Lehrers entwachsen geglaubt und schon im Sommer des J. 1520 Schritte gethan hätte, die ihm Staupitz ausdrücklich (obwohl vielleicht

1) de Wette I, 443.

nur aus taktischen und nicht aus sachlichen Bedenken) widerrathen hatte. Nachdem dies geschehen war — es war der erste Anlaß zur Trennung — entschloß sich Staupitz, das Amt des Generalvicars niederzulegen und gab dasselbe auf dem Capitel zu Eisleben am 28. Aug. 1520 in die Hände der Brüder zurück. Damit war Luther von der bisherigen Abhängigkeit von Staupitz befreit, und dieser hatte seinerseits eine größere Freiheit in dieser Sache sich gesichert. Er gab damit zu erkennen, daß er zwar Luther nicht entgegentreten, aber sich fernerhin in der Sache nicht mitverantwortlich machen wolle.

In der schwierigen Lage, in der Staupitz sich nach diesem Schritt befand, mußte es ihm ganz willkommen sein, als der Erzbischof Lang von Salzburg ihn aufforderte, sein Hofprediger zu werden. Er ging dorthin, wie es scheint schon mit der Empfindung, daß er schweren Kämpfen entgegengehe. Gegen Ende des Jahres 1520 erhielt der Erzbischof Seitens der Curie den Befehl, seinem Hofprediger aufzuerlegen, daß er vor Notar und Zeugen die in der Bannbulle gegen Luther verworfenen Artikel ebenfalls verdamme.

Staupitz weigerte sich dessen und bat den Erzbischof, ihn davon zu befreien; in der That kam es dahin, daß er die Verdammung nicht auszusprechen brauchte; man begnügte sich mit einer Erklärung, wonach er den Papst als Richter anerkannte. Indessen war Luther über diesen Schritt doch tief verstimmt und Staupitz mußte es erleben, daß er die Wittenberger Freunde verletzt hatte, ohne seine römischen Gegner befriedigt zu haben.

Das Mißtrauen der Letzteren wider Staupitz war durch die eben erwähnte Erklärung keineswegs beseitigt. Nachdem er sich durch die Annahme der Hofpredigerstelle einmal in den Machtbereich seiner Gegner begeben hatte, war es nicht schwer, ihm Schwierigkeiten aller Art zu bereiten und ihn vor Allem von

den früheren Freunden zu trennen. So wissen wir, daß er verhindert wurde, nach Nürnberg zu reisen, wohin ihn die Freunde dringend eingeladen hatten und wohin er gern gegangen wäre. In dem Brief an Wenzeslaus Link vom 16. Oct. 1521, in welchem er dessen Einladung ablehnt, deutet er die Gründe, die ihn abhielten, klar an, indem er das Wort Christi an Petrus anführt (Joh. 21, 18): Da du jünger warst, gürtetest du dich selbst und wandeltest, wo du hinwolltest; wenn du aber alt wirst, wirst du deine Hände ausstrecken und ein anderer wird dich gürten und führen, wo du nicht hinwillst.[1])

Eben diesem Zwecke diente auch der weitere Schritt, zu dem man Staupitz bewog, nämlich der Austritt aus dem Augustiner-Orden. Nachdem dies geschehen war, setzte der Erzbischof es durch, daß der Convent des S. Peter-Stifts zu Salzburg, welches dem Benediktiner-Orden angehörte, am 2. August 1522 Staupitz zum Abt wählte und dieser ließ sich bestimmen, die Wahl anzunehmen. Gleichwohl hat weder damals noch später einer der Männer, die ihm persönlich näher standen, behauptet, daß Staupitz in Salzburg den Ueberzeugungen untreu geworden sei, die er in früheren Jahren vertreten hatte. Das Ordenskleid, das er fortgesetzt trug, hinderte ihn jetzt daran ebensowenig wie es ihn früher von freisinnigen Anschauungen abgehalten hatte; auch Luther und Link (der noch 1523 vor Luthers Augen die Mönchskutte trug) galten trotz der Jahre lang fortgesetzten Ordenstracht als Reformatoren.

In der That hat denn auch die neuere Forschung einmüthig anerkannt, daß Staupitz seine evangelischen Ueberzeugungen nie aufgegeben hat[2]), ja, man ist sogar darüber einig, daß während

1) Der Brief ist abgedruckt bei Grimm in der Ztsch. f. d. hist. Theol. 1837 S. 125.

2) S. Herzog u. Plitt, Real-Encyclopädie der prot. Theol. XIV², (1884) S. 650.

seiner letzten Jahre ein Fortschritt in seiner evangelischen Wahrheitserkenntniß eingetreten ist — ein Fortschritt, welcher durch den Einfluß, den Luthers Theologie in einzelnen Punkten auf ihn gewann, wesentlich befördert worden zu sein scheint. Nicht ohne Grund hat das Concil von Trident, welches in den Jahren 1562 und 1563 eine genaue Durchsicht des Index Pauls IV. vom Jahr 1559 vornahm und manche Namen, die mit Unrecht auf denselben gekommen waren, strich, die Schriften des Staupitz unter den verbotenen Büchern erster Klasse stehen gelassen.

Nach Allem, was man von Staupitz weiß, muß man glauben, daß er den Kampf, den er von langer Hand her vorbereitet hatte, an Luthers Seite weiter gekämpft haben würde, wenn er mit voller Zustimmung den Bahnen Luthers, dem die Führung mehr und mehr zufiel, hätte folgen können. Nicht die innere Annäherung an römische Vorstellungen bestimmte ihn, mit der Hierarchie wieder Fühlung zu suchen, sondern die innere Trennung von Luther machte es für ihn nothwendig, die äußere Stütze, welche ihm der Erzbischof von Salzburg anbot, nicht von sich zu weisen.

Auch in seiner neuen Stellung und Thätigkeit blieb Staupitz von dem Bestreben erfüllt, der evangelischen Lehre nützlich zu sein und ihr Freunde zu gewinnen. Als Abt seines Klosters hat er im J. 1523 eine Reihe von Predigten gehalten, die auf die religiöse Stellung, welche er einnahm, ein gewisses Licht zu werfen geeignet sind. Sie verbreiten sich über fast alle Gebiete der christlichen Lehre und in vielen Punkten zeigt sich die volle Uebereinstimmung mit den Auffassungen Luthers.

Aber in anderen Punkten treten doch auch die Meinungs-Unterschiede zu Tage — Unterschiede, welche gerade die Grundauffassungen betreffen. Die Betonung des Wortes der h. Schrift oder der reinen Lehre, wie sie seit deren Anerkennung als eines

heilsvermittelnden Faktors üblich geworden war, war und blieb Staupitz, dem Schüler der altdeutschen Opposition, unsympathisch. Er warnt vor denen, die die Schrift „nach dem Buchstaben und fleischlicher Weise lesen — sie finden mehr den Teufel denn Christus darin". Man muß das Evangelium leben und nicht lesen. Im Geist soll man die Schrift betrachten, sonst ist sie das schädlichste und verdammlichste Buch auf Erden.

Es gebe jetzt, sagt er, viele Narrenprediger, die das Evangelium ein Jeder bei einem Fuß nehmen und es entzwei reißen, indem der eine behaupte, wer ein unnützes Wort rede, der sei des Teufels, der andere: „ei, man muß nichts thun, Christus hat es schon Alles gethan, wir wollen uns der christlichen Freiheit halten"; solche Prediger machen die Menschen „zu viel beherzt, daß man wohl sieht, was daraus folgt. — Wie es leider jetzt zugeht, so besorg ich, man finde, daß die, die das Evangelium am meisten im Mund tragen und wollen sich der geschriftlichen Freiheit brauchen und halten, die lesen das Evangelium fort und fort und suchen und suchen nach Christus und finden ihn nimmer. — Ja, ich besorge, man finde unter denen, die am meisten evangelisch sein wollen, eher einen Ketzer, denn einen Christen".

Getreu der deutschen Mystik hatte Staupitz die Scheu vor äußeren Mitteln und Vermittlungen sich trotz der Wiederanknüpfung Luthers an das Prinzip der Gnadenmittel bewahrt. Er kennt eine Heilsvermittlung durch die Kirche auch in diesen Predigten und in seiner letzten Schrift, auf die wir sofort zu sprechen kommen werden, nicht.

Er spricht oft von der Kirche, verbindet damit aber nicht eine Beziehung auf den bestehenden kirchlichen Organismus. Vielmehr sagt er, die rechte Kirche sei da, wo zwei oder drei versammelt seien im Namen des Herrn, „so wir eine Versammlung

in seinem Glauben haben und kommen darin zusammen, daß wir einander wollen trösten, stärken und gute Lehre und Ebenbild mit Worten und Werken in brüderlicher Liebe und Freundschaft wollen erzeigen."

In Wahrheit hatte er sich von der Kirche, der er äußerlich angehörte, d. h. von ihren Satzungen und Gebräuchen, innerlich fast ganz losgelöst. Er spricht in seinen Predigten gelegentlich von dem Austritt der Mönche aus den Klöstern und der Verletzung der Fastengebote, wie sie damals so oft stattfand. „Es wäre, sagt er, ihnen nicht übel zu nehmen, wenn sie die Kappe von sich würfen, wenn sie nur mit Christus über sich gingen. Aber daß sie (die Austretenden) nur tiefer und härter fallen, das ist zu erbarmen". Mithin ist ihm der Bruch der Gelübde hierbei nicht das Anstößige; anstößig ist ihm aber der Umstand, daß dieser Schritt damals so oft aus unlauteren Gründen geschah und daß eine wirkliche Besserung des Lebens unter den ausgetretenen Mönchen nicht bemerkbar war. Es ist unnöthig, hier genauere Auszüge aus diesen Salzburger Predigten zu geben, weil wir die Anschauungen, die sie enthalten, fast sämmtlich schon oben kennen gelernt haben. Nachdem Luther sein selbständiges religiöses System ausgebildet hatte, Staupitz aber bei seiner früheren Lehre stehen geblieben war, war der Gegensatz naturgemäß gegeben. Die Scheidung der Wege, die sich damit vollzog, kam zunächst darin zum Ausdruck, daß Staupitz Luthers Briefe nicht mehr so pünktlich, wie er es sonst zu thun pflegte, beantwortete. Luther beklagt sich in einem Schreiben vom 17. Sept. 1523 bitter darüber. „Unrecht, sagt er, ist dein allzulanges Schweigen; daß wir uns darüber Gedanken machen müssen, siehst du selbst leicht ein. Aber uns gewiß ziemt es nicht, wenn wir auch aufgehört haben, bei dir angenehm und beliebt zu sein, deiner uneingedenk und undankbar zu sein, durch den zuerst das Licht des Evangeliums aus

tiefer Finsterniß heraus zu leuchten begann in unserm Herzen".[1])

Endlich am 1. April 1524 entschloß sich Staupitz nach langer Unterbrechung einen Brief an Luther zu richten — es war der letzte vor seinem Tod. Staupitz sagt darin, daß er wegen der Langsamkeit seines Geistes bisweilen Luthers Thun nicht fasse und bittet um Verzeihung, wenn er es deßhalb mit Stillschweigen übergehe. Ihr scheint mir, sagt er, viele ganz äußerliche Dinge zu verdammen, die für den Glauben und die Gerechtigkeit nichts austragen. Des Mißbrauchs sind alle Dinge fähig, doch soll man sie nicht niederreißen wegen zufälliger Uebelstände, die sich daran knüpfen. Möge Christus helfen, daß wir nach dem Evangelium, das jetzt vor unseren Ohren tönt und das viele im Munde führen, endlich leben; denn ich sehe, daß Unzählige das Evangelium mißbrauchen zur Freiheit des Fleisches".[2])

Wenn man des Staupitz maßvolle Formen und milde Sinnesweise, die doch gerade einem alten Freunde gegenüber sich geltend machen mußte, bedenkt, so wird man aus diesen Bemerkungen bereits eine ziemlich deutliche Absage herauslesen müssen. Gerade der letzte Satz des Briefes, welcher auf die Früchte der neuen Lehre hinweist, deutet den Punkt an, der zur Scheidung der Parteien schließlich das Meiste beigetragen hat.

Mehr noch als es für Staupitz möglich war sahen andere Männer die Wirkungen der Lehren, wie sie in Wittenberg immer schärfer und schärfer gefaßt und vorgetragen wurden, vor sich.

Es ist hier nicht meine Absicht, die Zustände, welche sich damals in lutherischen Städten und Ländern entwickelten, im

1) De Wette a. O. II, 407.
2) Kolde, Deutsche Augustiner-Congr., S. 446.

Einzelnen zu erörtern. Jedenfalls ist es sicher, daß die Lehren Luthers von den guten Werken und namentlich von der Unfreiheit des Willens zu vielfachen Mißverständnissen und Mißbräuchen führten.

Man hat wohl gemeint, daß diese Lehren lediglich Schulfragen geblieben seien, die in jener Zeit zu praktischer Bedeutung nicht hätten gelangen können. Nichts ist falscher als diese Annahme; vielmehr nahmen Gelehrte und Ungelehrte, Hohe und Niedere lebhaft an der Erörterung theil und wir wissen, daß gerade in Nürnberg viel darüber gestritten wurde. Ein gewisser Diepold Peringer, der unter dem Namen des Bauern von Wörth bekannt geworden ist, war ein eifriger Verfechter dieser wie anderer Lehren Luthers und zog als Wanderprediger umher, um sie unter das Volk zu bringen. Im J. 1524 hielt er unter großem Zulauf Predigten, deren eine alsbald unter dem Titel: „Ain Sermon, gepredigt vom Pauren zu Werdt bei Nürnberg am Sonntag vor Faßnacht von dem freien Willen des Menschen" gedruckt ward und die in kurzer Zeit mindestens vier Ausgaben erlebte.[1]) In dieser Schrift heißt es u. A. wörtlich: „Sintemal alle Dinge geschehen nach göttlicher Vorsehung, mag nit sein Freiheit des Menschen weder im Guten noch im Bösen als wir bisher gemeint haben und noch etliche thun. Die ließen sich eher erwürgen, denn daß sie anders glaubten. Das doch nit ist. Das will ich klärlich aus der Schrift beweisen. — Gott, der wirket das Böse auch im gottlosen Menschen, als klärlich geschrieben steht am 16. Cap. im Buch der Sprüche und Röm. 7". Also predigend zog er im Lande umher und selbst vornehme Lutheraner gingen, ihn zu hören; Georg Spalatin erzählt selbst, daß er ihn einst gehört habe und von Bewunderung ergriffen worden sei. Als er nach Nürnberg

1) Ich benutze hier das Exemplar meiner Bibliothek.

kam, fand er gerade hier einen sehr großen Wirkungskreis, aber der Rath hielt es, als er schlimme Folgen von diesen Vorträgen reifen sah, für nothwendig, ihn der Stadt zu verweisen.[1])

Alle Zeugnisse stimmen darin überein, daß die sittlichen Zustände, die sich im Anschluß an solche Predigten entwickelten, sehr ungünstige waren. Lazarus Spengler, gewiß der unverdächtigste von allen Zeugen, schreibt darüber im J. 1531 an Osiander: „Ob es denn gut sei, daß die Pfarrer auf dem Lande dem groben Volke, das doch, wie männiglich bekennen muß, ganz ruchlos, unerzogen, frei und unbändig geworden ist, als es nie gewesen, viel von der christlichen Freiheit predigen und nicht vielmehr das Gesetz und desselben Strafe stattlich treiben, das bedenkt wohl. Ich weiß wohl, wie es bei mir und Anderen angesehen und für das Beßte und Nöthigste bewogen wurde. Wollte Gott, die unverständigen und unbescheidenen Prediger hätten von solcher Freiheit bisher bescheidener gepredigt, es sollte unter dem gemeinen Haufen nicht zu Argem erschossen sein". [2])

Wenige Jahre später hatte Osiander selbst, der um 1524 strenger Lutheraner gewesen war, seine bezüglichen Auffassungen in gleichem Sinn sich gebildet. Die Erfahrung habe bewiesen, sagt er, daß die Wittenbergische Auffassung von der Rechtfertigung allein durch den Glauben die Menschen sicher und ruchlos mache. Der gemeine Haufe höre nicht gern eine Lehre, welche christliche Pflichten kenne. „Damit man sie dennoch für Christen halte, sehen sie gerne, daß man eine solche Lehre predige, unter der sie sich auch für gute Christen mögen dargeben und verkaufen, und hören deshalb gern, wenn die Heuchler predigen, unsere Gerechtigkeit sei nichts Anderes, denn daß uns Gott für

1) Hagen, Deutschlands lit. u. rel. Verh. im Ref.-Zeitalter II, 174 ff.
2) Haußdorf, Leben des Laz. Spengler S. 285.

gerecht halte, ob wir gleich böse Buben seien, und daß unsere Gerechtigkeit außerhalb unser und nicht in uns sei, denn bei dieser Lehre können sie auch wohl für heilige Leute gehalten werden".[1])

Ein College Osianders, der lutherische Prediger C. Wickner, Pastor an S. Sebald, äußerte im J. 1530, daß das göttliche Wort, wie man es gepredigt habe, „keine Besserung, sondern mehr eine fleischliche Freiheit gebracht habe".[2])

Man hat es bisher doch nicht genügend beachtet, daß die Trennung des Staupitz von Luther keineswegs bloß ein persönliches Auseinandergehen war, sondern daß dieselbe die Scheidung der Reformfreunde überhaupt in zwei große Heerlager vorbereitete.

Wir haben gesehen, daß es in Deutschland noch um 1518 eine Partei gab, welche in Staupitz ihren „Primas" und den Führer der begonnenen Reformbewegung erkannte. Die Hauptstütze der Staupitzianer waren die Mitglieder der Sodalitas Staupitiana zu Nürnberg, die Tucher, Ebner, Nützel, Holzschuher, Fürer, Dürer, Hoffmann, Scheurl und Andere.

Die Hoffnungen, mit welchen diese Männer die begonnene Reformbewegung begrüßt hatten, erhellen aus der bekannten Stelle des Dürerschen Tagebuchs vom J. 1521, die auf die Kunde von Luthers Gefangennahme niedergeschrieben ward. Dort betet Dürer, daß das begonnene Werk möge zu Ende geführt werden, damit um unserer guten Werke willen alle Ungläubigen den christlichen Glauben annehmen. Die Besserung der Menschen und ihre Bekehrung stand mithin unter

1) Dorner, Gesch. d. prot. Theol. S. 345 ff. giebt Näheres über den Osiandrischen Streit.

2) Döllinger, Die Reformation I, 173.

den Hoffnungen, die man in Nürnberg hegte, in erster Linie. Und jetzt sah sich der ehemalige Vorgänger des h. Evangeliums (wie Staupitz sich nannte), gezwungen, festzustellen, daß nicht nur keine Besserung, sondern eine Verschlimmerung der Zustände zugleich mit der neuen Lehre eingezogen sei.

Die Mitglieder der Sodalität, die wir eben genannt haben, waren meist weit älter als Luther und ihre religiösen Ueberzeugungen waren im Wesentlichen fertig, als Luther eben in die deutsche Mystik eintrat — es waren dieselben Ueberzeugungen, die Staupitz hegte und die wir oben kennen gelernt haben.

Es versteht sich und ist urkundlich bezeugt, daß die Staupitzianer so lange auf Luthers Seite standen, so lange Staupitz mit Letzterem einig war; als aber zwischen diesen die Scheidung eintrat, da erfolgte auch eine Stockung in den Beziehungen zu dem Nürnberger Kreise und allmählich trat eine völlige Erkaltung ein.

Die Stellungnahme der Nürnberger Staupitzianer war vom ersten Augenblick an für Luthers Sache sehr in das Gewicht gefallen. Ihr Vorgang und Beispiel hatte es bewirkt, daß die Bevölkerung der Stadt Nürnberg, unter welcher von je oppositionelle Stimmungen wider Rom lebendig gewesen waren, lebhaft für Luther Partei genommen hatte. Während in anderen Städten, z. B. in Erfurt, die 95 Thesen kalt aufgenommen worden waren, hatte Nürnberg unter dem Vorgang der Staupitzianer sich sofort lebhaft dafür ausgesprochen.

Seit 1524, mithin genau seit der Zeit, wo Staupitz sich von Luther zurückzog, tritt in den Nürnberger Parteiverhältnissen in mehrfacher Hinsicht ein völliger Umschwung ein. Die Staupitzianer folgen dem Beispiel ihres Führers und ziehen sich in die Stille zurück und zwar geschah dies so einmüthig, daß Luther später in seinen Tischgesprächen versichern konnte: „Dr. Laz. Spengler ist der einzige Nürnberger gewesen, welcher

das Evangelium nach Nürnberg gebracht hat und er allein hat es bewirkt, daß es in dieser Stadt geblieben ist.[1])

In der That wissen wir, daß Hieron. Holzschuher, sich ganz von den Lutherischen zurückzog und später als minder evangelisch (minus evangelicus) verdächtigt wurde [2]); Wil. Pirkheimers nachmalige Opposition wider Luther ist bekannt, von Dürer bezeugt Pirkheimer die gleiche Thatsache. Christoph Scheurl hielt es für richtig, sich zu Staupitz zu halten und sagte sich von Luther los, als Staupitz dazu das Beispiel gab.

Die Motive, welche die Sodalen leiteten, sind aus den Worten Christoph Fürers, mit welchen dieser seine Lossagung von den Lutherischen rechtfertigte, klar erkennbar. „Wie wir zuvor von unseren Vorgehern ums Geld betrogen wurden, also betrügen uns die jetzigen Prediger um alle Tugend, Zucht und Gewissen und gute Sitten, also daß sie uns aus einem menschlichen Leben in ein teuflisch-viehisches Leben führen, was allein davon kommt, daß sie nunmehr mit keinen Werken, sondern allein mit einem zernichteten, erdichteten Glauben das Himmelreich erwerben wollen. Dabei werden die Gesetze und Werke, worauf uns doch Christus weist, ganz umgestoßen, weßhalb das Volk jetzt durch keinen sauren Verdienst, sondern allein durch süßen Verdienst, wie er durch den Glauben erworben wird, selig werden will. Darum folgt: es geht zu, daß es einen Christenmenschen billig erbarmen sollt".[3])

Es ist für mich nicht zweifelhaft, daß Staupitz mit den Nürnberger Freunden in fortdauernder Verbindung blieb und den Lauf der Bewegungen, für die er einst so viel gethan hatte,

1) Cordatus Tagebuch, herausgegeben v. Wrampelmeyer 1885 S. 17.
2) Zucker, Dürers Stellung zur Reformation S. 64.
3) Roth, Die Einführung d. Ref. in Nürnberg. 1885. S. 193.

und als deren Führer er gerade zu Nürnberg mehrere Jahre hindurch gegolten hatte, genau verfolgte. Allerdings war der Name des Staupitz von dem Glanze, der den Namen Luthers umgab, längst überstrahlt, aber die Reichsstadt Nürnberg war doch nach wie vor einer der wichtigsten Mittelpunkte und Stützpunkte der großen Bewegung und die Fäden, welche in der Hand der Sodalen zusammenliefen, waren so zahlreich, daß die Haltung, welche die Staupitzianer einnahmen, doch noch immer sehr ins Gewicht fiel.

Daß in aller Stille damals Erwägungen und Erörterungen über die Frage, wie man auf den Lauf der Dinge unter Mitwirkung des Staupitz Einfluß nehmen könne, stattgefunden haben, glaube ich aus verschiedenen Gründen vermuthen zu sollen. Am 2. Mai 1524 schreibt Luther an Spalatin bei Gelegenheit der Mittheilung, daß er dem Staupitz auf den oben erwähnten Brief noch nicht geantwortet habe, daß, wie er höre, zu Nürnberg große Drohungen an den Tag kämen.[1]) Wir haben oben darauf hingedeutet, daß zwischen denjenigen unter den Humanisten, welche den evangelischen Ideen der deutschen Mystik ergeben waren, und den Bruderschaften der deutschen Gilden und Handwerker viele innere und äußere Berührungen vorhanden waren. Jetzt sollte es sich zeigen, daß dieselben Bedenken, welche unter den Mitgliedern der Sodalitas Staupitiana wider die Entwicklung der lutherischen Theologie vorhanden waren, auch unter den Bürgern der deutschen Städte vielfach getheilt wurden, und daß eben in Nürnberg die Ansätze zu neuen Parteibildungen bereits vorhanden waren.

Es ist in den geschichtlichen Werken üblich, innerhalb der Opposition, welche sich seit 1517 im Reiche erhoben hatte, bis

1) de Wette II, 509.

zum J. 1524 (abgesehen vom Zwinglianismus) zwei Parteien zu unterscheiden, nämlich einmal die Anhänger Luthers und sodann die Schüler Carlstadts bezw. Thomas Münzers, welche sich seit etwa 1522 zu Luther in einen scharfen Gegensatz gestellt hatten. Man läßt die erstere Richtung in die lutherische Kirche, die zweite in die „Wiedertäuferei" auslaufen und stellt die letztere als den mißrathenen Bruder der Reformation dar oder als die Schlange, welche sich im „Paradiese der lutherischen Kirche" festzusetzen versuchte.

Die Folge dieser Zweitheilung ist, daß überall dort, wo bis zum J. 1524 oder 1525 ein Widerspruch gegen das System, wie es sich in Wittenberg entwickelte, auftaucht, die Vertreter dieses Widerspruchs in irgend eine Beziehung zu Carlstadt oder Münzer gebracht zu werden pflegen und daß selbst da, wo keine andere Beziehung zu Münzer nachweisbar ist als solche, wie sie einzelne Reformatoren selbst zu diesem Manne gehabt haben, der Versuch gemacht wird, ein Verhältniß der geistigen Abhängigkeit oder der inneren Gemeinschaft aufzudecken.

Man kann nicht oft und nachdrücklich genug betonen, daß diese Schematisirung gänzlich falsch ist und lediglich dazu dient, das Bild der Parteiverhältnisse, wie es in Wirklichkeit war, zu verwirren. Daß die Sachlage eine durchaus andere war, mögen folgende Thatsachen beweisen.

In den Kämpfen, welche seit 1517 ausgebrochen waren, spielen die reformatorischen Schriften des Hans Sachs, dessen Name auf anderen Gebieten damals bereits bekannt geworden war, eine nicht unbedeutende Rolle. Hans Sachs war anfänglich ebenso wie Joh. v. Staupitz und die Mehrheit aller Deutschen ein lebhafter Anhänger Luthers gewesen. Schon im J. 1522 hatte er, wie wir erfahren, etwa 40 Schriften Luthers gesammelt und im J. 1523 veröffentlichte er die bekannte Schrift

„Die Wittenbergische Nachtigall", in welcher er die Thaten des Reformators verherrlichte.

Etwa ein Jahr später gab er „Ein Gespräch von den Scheinwerken der Geistlichen" heraus, in welchem er ebenfalls viele Grundgedanken Luthers verfocht, aber bereits einen Unterschied aufstellte zwischen Lutherischen und Evangelischen, welche Letzteren (nach Sachs) bei aller Verehrung für Luther doch nicht in Allem mit den Lutherischen gleichgestellt sein wollen.[1]) Diese Unterscheidung wird in einer weiteren Streitschrift desselben Jahres von den „Argumenten der Römischen wider das christlich Häuflein" fortgesetzt und endlich in einer dritten Abhandlung in voller Schärfe an die Oeffentlichkeit gebracht.

Es wäre eine wichtige Aufgabe, die Geschichte der Namen Evangelisch und Lutherisch als Parteibezeichnungen einmal zu verfolgen. Jedenfalls wissen wir, daß bei Gelegenheit des Reichstags zu Nürnberg im J. 1522/23 innerhalb der Ausschüsse, die die Aufgabe hatten, den Entwurf der Antwort der Reichsstände an den Nuntius festzustellen, ein lebhafter Streit über das Wort Evangelisch entbrannte. Der kleinere Ausschuß bestand aus vier Geistlichen und vier Weltlichen und die Seele desselben war Joh. v. Schwarzenberg gewesen. Hier war es gelungen, das Wort Evangelisch zur Bezeichnung der religiösen Streitfragen in den Entwurf zu bringen; als die Sache aber im größeren Ausschuß zur Berathung kam, entspann sich über dies Wort eine heftige Fehde; die Geistlichen wollten es beseitigt wissen und als der Vertreter Chursachsens, Feilitzsch, erklärte, er werde nicht darein willigen, daß „solch Wort unterdrückt oder abgeschafft werden solle", stand der Erzbischof von Mainz auf und verließ in „großem Zorn" den Saal.[2])

1) Näheres über diesen Dialog bei Fr. Schultheiß, Hans Sachs in s. Verh. zur Ref. München 1879 (Diss.) S. 16.

2) O. R. Redlich, Der Reichstag von Nürnberg 1522/23. Leipzig 1887 (Diss.) S. 124.

Ebenso wie Luther gebrauchte auch Staupitz gern und mit Betonung das Wort Evangelisch, um Männer, die seine Auffassung des Christenthums theilten, damit zu bezeichnen; auch pflegte er gern „rechte Christen" und „Evangelische" gleich zu setzen. [1])

In dem gleichen Sinn gebraucht nun Hans Sachs das Wort in der Schrift, welcher er den Titel gab: „Ein Gespräch eines evangelischen Christen mit einem lutherischen, darin der ärgerliche Wandel etlicher, die sich lutherisch nennen, brüderlich gestraft wird." [2]) Die Thatsachen, welche dieses Zwiegespräch über die sittlichen Folgen der Wittenberger Predigt beibringt, enthalten ja nichts Anderes als was Staupitz, Spengler und Andere ebenfalls betont haben; neu ist aber der Umstand, daß Hans Sachs jetzt ganz bestimmt und klar nicht zwei, sondern drei Parteien unterscheidet, nämlich die Römischen, die Lutherischen und die Evangelischen, und daß er die Letzteren in einen ganz bestimmten Gegensatz zu denen, die sich lutherisch nennen, bringt. Ich sage ausdrücklich: drei Parteien, denn der Inhalt der Schrift ergiebt, daß die Evangelischen, von welchen Sachs spricht, zwar keine Kirche, aber doch eine Partei bildeten, die sich sowohl den Lutherischen wie den Römischen oder den „Schulerischen" (wie Sachs an anderer Stelle sagt, d. h. den Anhängern der Scholastik) gegenüber, als besondere Partei fühlten.

---

1) Vgl. seine Predigten v. 1523 im Jahrb. d. Gesellschaft f. d. Gesch. d. Protest. in Oestr. 2. Jahrg. 1881 S. 57: „so wert ir recht cristen und evangelische Lewdt" u. s. w.

2) Ein gesprech eynes | Evangelischen Christen mit | einem Lutherischen, daryn der Ergerlich wandel etlicher | , die sych Lutherisch nen | nen angezeigt und bru | derlich gestrafft | wirt. Hans Sachß. M.D.XXIIII. Secunda Corinth. VI. Laßt uns niemant yrgent ein erger | nuß geben auf das unser ampt nicht | verlestert werd, sonder yn allen dingen | laßt uns beweysen wie die Diener Gottes. Mit Titelbordüre. 2 Bogen 4. Ein Ex. in der Kgl. Paul. Bibl. zu Münster.

Der Wortführer der Evangelischen führt in dem Gespräch den Vornamen des Verfassers, Hans, und giebt den Anschauungen des Dichters Ausdruck, der Vertreter der Lutherischen heißt Peter und der der „Romanisten" Meister Ulrich. Es ist bezeichnend, daß Sachs zu Anfang den Meister Ulrich über die Unterschiede noch im Unklaren sein und den Hans und Peter als „lutherische Leute" anreden läßt, daß aber im Lauf des Gesprächs auch für den Romanisten die Gegensätze klar werden. Das Büchlein ist offenbar dazu bestimmt gewesen, die Anschauungen und Grundsätze der Evangelischen klar zu legen und gleichsam eine Vertheidigungsschrift derselben darzustellen. Zwar werden darin nur die allgemeinsten Gesichtspunkte dargelegt, aber auch in dieser Gestalt bildet der Inhalt eine Art von Programm, welches überaus merkwürdig ist und die Zustände und Stimmungen des J. 1524 so deutlich kennzeichnet, daß man sich in hohem Grade wundern muß, dasselbe in den landläufigen Geschichtswerken ignorirt zu sehen.

Die Erörterung nimmt ihren Ausgang von der Thatsache, daß diejenigen, die sich lutherisch nennen, die neue christliche Freiheit mißbrauchen und ihre Gesinnungstüchtigkeit mehr in der Uebertretung der bis dahin beobachteten Fastengebote und in sonstigen äußerlichen Dingen als in der Bethätigung wahren Christenthums suchen. „Es sind euer Viele, sagt Hans zu dem Lutherischen, die essen Fleisch am Freitag aus Frevel, Fürwitz und Wollust und sind gleichwohl nicht fest im Glauben gegründet. Die Liebe ist die rechte Probe eines Christen und nicht das Fleischessen."

Von dem Standpunkt der Evangelischen aus — Hans Sachs betont dies nachdrücklich — waren alle die Ordnungen und Satzungen, welchen man sich, ohne Sünde zu thun oder in Heuchelei zu verfallen, unterwerfen konnte, äußerliche Dinge oder Ceremonien, für deren Beobachtung oder Nichtbeobachtung

lediglich der Gesichtspunkt entscheidend war, ob man dadurch dem Fortgang des Evangeliums schade oder nütze. Nun war Sachs der Ansicht, daß die öffentliche und höhnische Verachtung solcher Sitten wie die Fastengebote es waren, vielen Menschen anstößig und dem Lauf der evangelischen Lehre hinderlich sei. In der grundsätzlichen Unverbindlichkeit solcher Gebote war Sachs mit den Lutherischen durchaus einer Meinung; aber der Umstand, daß die Uebertretung solcher und anderer Gebote zum Kennzeichen der Rechtgläubigkeit gemacht zu werden anfing, erregte sein und seiner Freunde Mißfallen. Unser Prediger lehrt, pflegten (nach Sachs) die Lutherischen zu sagen, „man dürfe nicht mehr beten, den Heiligen dienen, fasten, beichten, wallen, Messe hören u. s. w. und es sei kein gut Werk zur Seligkeit nütz."

Indem die neue Lehre wirklich so ausgelegt ward, geschah es, daß (nach Sachs' Zeugniß) viele, die früher eifrige Anhänger Luthers gewesen waren, sich von den Lutherischen trennten. „Wenn ihr christlich wäret (erklären diese), so handeltet ihr christlich und sagtet den Unwissenden die tröstlichen Worte von Christo, die ihr von dem Prediger gehört habt, nämlich daß der Tod Christi sei das einige Werk unserer Erlösung und wie der himmlische Vater Christo alle Gewalt gegeben hat im Himmel und auf Erden. Denn Christum allein sollen wir hören, was er heißt, sollen wir thun, was er verbeut, sollen wir lassen, was er frei läßt, hat Niemand zu verbieten weder im Himmel noch auf Erden bei der Seelen Heil." Wenn man dies lehrte, so fiele das andere Menschengesetz und Gaukelwerk von selbst zu Boden.

Ich hielte auch mehr davon, meint Meister Ulrich, wenn man von guten Dingen spräche. Ich höre deren aber von den Lutherischen nicht viel. Es kommt bisweilen ein ganzer Tisch voll Lutherischer herein zu meinem Eidam und es hört doch

wahrlich Einer kein gut christlich Wort von ihnen. Da heben sie an, Mönche und Pfaffen auszurichten, so daß ein Hund nicht ein Stück Brod von ihnen nähme und wer dies am besten kann, der ist Meister unter ihnen."

Peter: „Warum schreien denn unsere Prediger der Geistlichen falsche verführerische Lehre, Gottesdienst, Gebote und Leben also auf der Kanzel aus? Desgleichen schreiben Doktor Martin mit vielen seiner Nachfolger vorgemeldete Stücke so vielfach unter die christliche Gemeinde. Ist es ihnen recht, so ist es uns auch recht."

Hans: „Ihr Alle, die ihr Euch lutherisch nennt, wollt an dem frommen Mann, dem Luther, einen Deckmantel eurer Ungeschicklichkeit suchen und euch doch seiner Lehre nicht gemäß halten. Denn obwohl Luther die christliche Freiheit zu Erledigung der armen gefangenen Gewissen angezeigt, hat er doch daneben durch seine Schriften und Predigten männiglich gewarnt, wie er dann noch für und für thut, sich vor trüglichen, ärgerlichen, unchristlichen Handlungen zu hüten und nicht also dem Evangelium und Wort Gottes zum Nachtheil mit der That zu schirmen und gleich den Unbesinnten zu rasen. Darum ihr euch in diesen euren ungeschickten Handlungen des christlichen Mannes Doktor Luther, der es so gut christlich und getreulich meint, zu einem Schandfleck nicht billig gebraucht. Denn was christlichen ehrbaren Gemüths, was gegründeten Glaubens und Vertrauens mögen sich doch die behelfen, die mit auswendigen Gebärden, als die Geistlichen an ihrem Leib, Ehre, Gut, zu verfolgen, dem Nächsten mit Fleisch essen und Anderem ärgerlich zu sein, anfangen Christen zu sein? Und da zeigen diese Früchte an, daß der Baum gewißlich bös und faul ist."

Sehr charakteristisch sind die Gegensätze, welche zwischen den Evangelischen und den Lutherischen nach Sachs' Darstellung in Bezug auf die Wiedervergeltung, das Leiden des Unrechts

oder die Gelassenheit herrschen. Dem Evangelischen waren die Scheltworte, mit welchen die Lutherischen die Angriffe ihrer Gegner zu erwidern pflegten, anstößig und er verweist seinen Widerpart auf die Lehren der Bergpredigt, wo geschrieben steht: Du sollst nicht widerstreben dem Bösen, und: Liebet Eure Feinde u. s. w. Dagegen erklärt Letzterer: Es wäre schier besser, wir schlügen mit Fäusten darein. O nein, meint Hans Sachs, „merk Paulus Röm. 12: Benedeiet, die euch verfolgen u. s. w. Hier hörst du, daß man aus christlicher Liebe in aller Sanftmuth ohne alle Galle handeln muß, soll es Frucht bringen und nicht also grob mit den Leuten fahren. Es ist auch ein merklich Stück, darmit man die Leute abwendet von der evangelischen Lehre, zu der sonst viel Herzen kämen und die Lehre annähmen, aber den Weg gebiert es nur Feindschaft zu dem Wort Gottes, deßgleichen zu denen, die ihm anhangen; sie heißen sie Ketzer und das Wort Gottes Ketzerei. Da seid ihr allein schuldig dran mit euerm Fleischessen, Rumoren, Drohen, Schänden und Lästern der Geistlichen und Pochen und Hadern und Verachten der Einfältigen, daß ihrer Viele über euch ausspeien, wo sie euch sehen, deßgleichen über andere fromme Christen, die nicht wie ihr seid, sind, sondern dem Evangelium Christi nachfolgen und einen christlichen Wandel führen, wie sichs gebührt.

Wenn ihr evangelisch wäret, wie ihr rühmt, so thätet ihr die Werke des Evangeliums. Geh hin und sag es deinen Mitbrüdern von mir, wie wohl sie mich einen Heuchler und Abtrünnigen heißen und halten werden. Wollte Gott, daß es alle die gehört hätten, die sich gut lutherisch nennen; vielleicht möchte ein Theil von ihnen lernen, rechte evangelische Christen zu werden."

Wenn man diese Schrift durchliest, so kann man sich kaum

der Vermuthung erwehren, daß Sachs die Schriften des Staupitz gekannt und sich viele Gesichtspunkte derselben angeeignet hat.

Es läßt sich mit dem heute zu Gebote stehenden Material nicht entscheiden, ob Sachs mit den Mitgliedern der Staupitzischen Sodalität nähere Beziehungen besessen hat oder nicht. Dagegen sehen wir ihn schon im J. 1521 in Verbindung mit dem Maler Hans Sebald Beheim, welcher den Holzschnitt zu Sachs' „Gespräch zwischen St. Peter und dem Herrn, von der jetzigen Welt Lauf. 1521" verfertigte [1]), und im J. 1524 erschien Sachs' erwähnter Dialog zwischen dem Evangelischen und Lutherischen gemeinsam mit einem Traktat des Malers Hans Greiffenberger, der in ähnlichem Sinn, wie derjenige des Sachs gehalten war. Dieser Greiffenberger ward kurz darauf der Verführung zu einer „neuen Sekte" angeklagt und Hans Sebald Beheim bekannte später, als er mit Johann Denck und Anderen wegen Ketzerei vor Gericht stand, daß er „weder durch Luthers noch durch Anderer Schriften irre gemacht worden, sondern allewegen der Meinung gewesen sei." Hans Sachs selbst aber erhielt im J. 1527 von seiner lutherischen Obrigkeit den Befehl, sich künftig der Schriftstellerei zu enthalten, alsdann wolle der Magistrat die Strafe bei sich behalten, die Sachs verdient habe. [2])

Fast um dieselbe Zeit, wo diese Schrift des Sachs erschien, verfaßte Staupitz das Büchlein, in welchem er sein Glaubensbekenntniß noch einmal zusammenfaßte und dem er den Titel gab: „Von dem heiligen rechten christlichen Glauben." Die Schrift war ausdrücklich dazu bestimmt, um den Freunden diejenige Auffassung vom Glauben, welche Staupitz sich gebildet

1) R. Muther, Die deutsche Bücherillustration der Gothik und Frührenaissance. München 1884 S. 181.

2) Baader, Beiträge II, 52.

hatte, zu vermitteln. Er deutet nicht bloß im Titel an, daß er den rechten Glauben dem unrichtigen entgegensetzen will, sondern er nimmt auch in der Vorrede auf den herrschenden „Unverstand" Bezug und erklärt, nun auch seinerseits Rechenschaft geben zu wollen „zur Ehre Gottes und zur Besserung des Nächsten."[1]) Wir vermögen heute nicht mehr anzugeben, wann die Schrift beendigt worden ist und ob Staupitz selbst die Absicht gehabt hat, sie drucken zu lassen. Wir wissen nur, daß dieselbe erst nach Staupitz' Tod († 1524 Dec. 28) und zwar (wie es scheint) in den ersten Monaten des Jahres 1525, in zwei verschiedenen Ausgaben erschienen ist.

Ich möchte die Vermuthung aussprechen, daß die Schrift etwa im Herbst 1524 fertig war und zunächst lediglich handschriftlich in dem Freundeskreis verbreitet worden ist. Man übersieht oft, daß die Verbreitung handschriftlicher Traktate damals doch gerade bei dieser Art von Schriftthum viel häufiger zur Anwendung gekommen ist als es heute den Anschein hat.

Die Lage, in der sich Staupitz während seines letzten Lebensjahres befand, war in mehrfacher Beziehung schwierig. Der Schritt, den er gethan hatte, indem er sich in den Machtbereich entschiedener Gegner der evangelischen Lehre begab, machte seine Folgen immer unheilvoller geltend. Schon im J. 1521 nannte er sich in einem Brief an Linck[2]) einen Gefangenen und das Gefühl der Gefangenschaft scheint immer lebhafter sich seiner bemächtigt zu haben. Im April 1524 — es war derselbe Monat, wo er wieder Zeit fand, einige Zeilen an Luther zu schreiben — verließ er Salzburg und sein Kloster und begab sich nach Braunau bezw. Hall im Innthal, angeblich in Geschäften und auf Besitzungen der Abtei, in Wahrheit aber wohl um sich freier bewegen zu können; denn er dachte nicht daran,

1) Knaake a. O. S. 121 ff.
2) Grimm in der Ztsch. f. d. hist. Theol. 1837 S. 124.

in das Kloster zurückzukehren; der Tod erreichte ihn später im Innthal.

Andererseits drangen die Freunde, deren er doch so viele überall besaß und die einst gewohnt gewesen waren, von ihm die Losung zu empfangen, auf ein befreiendes Wort in den Gewissensbedenken, in welchen sie sich gegenüber der Entwicklung der Wittenberger Lehre und der Zunahme der Zügellosigkeit befanden. Was war da zu thun? Ein öffentliches Hervortreten war nicht ohne ernste Bedenken; lag da der Gedanke nicht nahe, den Freunden zunächst vertraulich ein Bekenntniß in die Hand zu geben, wie es die Schrift „Vom h. rechten christlichen Glauben" enthielt?

Jedenfalls wissen wir, daß eine Handschrift des Büchleins etwa im Januar 1525 in der Hand des Wenzeslaus Linck war [1]), mithin gerade in der Hand desjenigen Mannes, der nach Staupitz' Rückzug der Vermittler zwischen ihm und den Nürnberger Freunden gewesen war. Die Drucke, welche wir besitzen (beide aus 1525), sind ebenfalls nach zwei Handschriften hergestellt, Handschriften, welche in einigen sehr wichtigen Punkten von einander abweichen. Der eine Abdruck enthält (von anderen Abweichungen abgesehen) zwischen dem zehnten und eilften Capitel eine Stelle, welche dem anderen fehlt. Die Stelle lautet: „Bisher hat Doctor Staupitz aus ihm selbst und eigner Bewegniß geschrieben und procedirt; aber die hernach folgenden drei Capitel hat er auf Anhalten seiner Mitverwandten gemacht; aber aus was Ursachen, mag ein Jeder, der sie thut lesen, wohl ermessen, aus was Bewegniß solches Anhalten geschehen sei, doch will ich dem fürsichtigen Leser das Gericht heimsetzen." [2])

1) de Wette II, 624.

2) Knaake a. a. O. S. 130. (Notiz zu dem Schluß von Cap. X in den Varianten.)

Wenn man nun die drei nachfolgenden Capitel liest, so erkennt man, daß gerade in diesen Staupitz' Meinungsverschiedenheit von Luther in Sachen der Rechtfertigungslehre zum Ausdruck kommt — eine Verschiedenheit, welche den durchaus evangelischen Geist der ganzen Schrift indessen in keiner Weise beeinträchtigt. Alle Forscher sind darin einig und noch kürzlich hat W. Dieckhoff es bestätigt, daß unsere Schrift „im Wesentlichen dieselbe Lehrhaltung darbietet wie die vor dem Ablaßstreit verfaßten Schriften" [1]), d. h. dieselben Schriften, deren evangelischen Grundzug Luther selbst so oft betont hat und die für ihn eine Quelle seiner evangelischen Ueberzeugungen geworden waren.

Die Durchsicht der ersten zehn Capitel der Schrift überzeugt ferner Jeden, der sehen will, daß die drei letzten Capitel die nothwendige Ergänzung der ersten bilden und daß die dreizehn Capitel ein wohlabgerundetes, in sich zusammenhängendes Ganze darstellen.

Der andere Druck, welchen wir besitzen, enthält denn auch diesen Zusatz nicht und trägt den Charakter des ursprünglicheren Textes an vielen Stellen ebenso deutlich an der Stirn wie der vorhin besprochene die Kennzeichen der Ueberarbeitung. [2]) Es ist mithin nicht nur unwahrscheinlich, daß Staupitz die letzten drei Capitel auf fremden, d. h. römischen, Antrieb gemacht hat, sondern wir müssen auf Grund der ursprünglichen Ausgabe und aus inneren Gründen sogar bestimmt annehmen, daß die drei Schluß-Kapitel aus denselben Beweggründen, wie die übrigen

---

1) Zeitschrift f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben, hrsg. v. Luthardt, Heft V, S. 242.

2) Die Beschreibung der Ausgaben s. bei Knaake a. a. O. S. 120. Knaake hält den Druck, welcher den besprochenen Zusatz enthält, für den ersten. Ich glaube, daß ein Vergleich der übrigen Textverschiedenheiten klar zeigt, daß derjenige Druck, welchen Knaake mit B. bezeichnet, älter ist als A.

geschrieben sind, d. h. aus den Gründen, welche die Vorrede angiebt.

Wenn der Herausgeber, der die erwähnte Stelle hinzugefügt hat, für seine Angabe Glauben finden wollte, so mußte er sich wenigstens nennen oder doch seiner Behauptung durch thatsächliche Angaben eine Unterlage geben.

Es wäre eine interessante Aufgabe, einmal festzustellen, wer die Herausgeber der beiden Drucke gewesen sind und in welcher Richtung sich die Zusätze und Streichungen des zweiterschienenen Druckes bewegen.[1])

Es lag in der Natur der Sache, daß die deutliche Absage, welche die Schrift enthielt, vielen Vertheidigern der neuen Theorien unbequem war. Nachdem der Druck indessen einmal erfolgt und die Verbreitung nicht mehr zu hindern war, erschien es zweckmäßig, eine durchgesehene Ausgabe zu veranstalten und dieselbe mit einem Zusatz zu versehen, welcher die Schwere des Angriffs abschwächte. Es mußte weit und breit doch einen tiefen Eindruck machen, wenn die Mißbilligung einer der wichtigsten Punkte der Wittenberger Lehre durch eben den Mann bekannt wurde, an dessen Hingabe für die Reformation unter den Eingeweihten nie ein Zweifel aufgekommen war, den Luther zudem stets gelobt und gerühmt hatte und dem er soviel verdankte.

Das eilfte Kapitel des kleinen Büchleins trägt die Ueberschrift „Von der Titelchristen Irrung" und stellt den sogenannten Christen die wahren Christen gegenüber. Worin aber erkennt Staupitz das wahre Christenthum? Er erklärt es in folgenden wichtigen Sätzen. Man bildet jetzt den Menschen, sagt er, einen thörichten Glauben ein und trennt vom Glauben das evangelische Leben; sie theilen und scheiden auch die Werke vom

1) Die Unterschrift des ersten Druckes enthält einfach (wie bei allen anderen Schriften) den Namen Joh. v. Staupitz; im zweiten Druck lautet sie: „Doctor Johannes Staubitz, Abte zu sant Peter in Saltzburg".

Glauben, „gleich als möchte man unvergleicht mit dem Leben Christi recht glauben. O List des Feindes, o Verleitung des Volks. Derjenige glaubt gar nicht in Christum, der nicht thun will, wie Christus gethan hat. Eben der Glauben, der dir das Vertrauen in Christum auflegt, der bringt dich zur Nachfolge Christi, der uns in allen guten Werken und Leiden vorgegangen ist und uns, ihm nachzufolgen, auffordert, der um unsertwillen gelitten und uns damit das Exempel gegeben hat, in seine Fußstapfen zu treten. Hör der Narren Rede: Der in Christum glaubt, der bedarf keiner Werke. Höre dagegen Sprüche der Wahrheit —: Wer mir dient, der folge mir nach, wer mir nachfolgen will, der verleugne sein selbst und folge mir mit seinem Kreuz und thue dasselbe täglich; wer mich liebt, der wird meine Worte halten, — der meine Gebote hat und hält sie, der liebt mich und wird vom Vater geliebt und ich werde ihn lieben und mich ihm offenbaren; item willst du in das Leben eingehen, so halte die Gebote; David fragt, wer auf den Berg des Herrn steige und stehe in seiner heiligen Statt? Antwort: dessen Hände unschuldig sind und dessen Herz rein ist, der ohne Makel eingeht und wirkt Gerechtigkeit, der die Wahrheit redet und Niemanden betrügt mit seiner Zunge, der von dem Bösen weicht und das Gute thut, der im Glauben und in der Liebe und in der Heiligung bleibt. — Aber der böse Geist giebt seinen fleischlichen Christen ein, man werde ohne die Werke gerechtfertigt, mit Anzeigung, als habe es Paulus dermaßen gepredigt, wie ihm fälschlich und mit Unwahrheit wird aufgelegt. Paulus hat wohl wider die Werke des Gesetzes, die aus Furcht und nicht aus Liebe, oder aus Eigenliebe, nicht aus göttlicher Liebe entspringen, in welche die Gleißner ihr Vertrauen gründen und des Menschen Heil in nichtige äußere Werke setzen, disputirt und gestritten und beschlossen, daß dieselbigen Werke nicht gut, nicht verdienstlich, sondern verdammlich

seien; der Werke aber, die im Gehorsam der himmlischen Gebote, im Glauben und Liebe geschehen, hat er nie übel gedacht und von ihnen nichts dann das Beste geredet, ja sie zu der Seligkeit noth und nütz verkündet und gepredigt, dem alle seine Episteln solches Zeugniß geben. — Christus will das Gesetz vollbracht haben, die Narren wollen das Gesetz vertilgen; Paulus lobt das Gesetz, daß es gut sei, die Narren schelten's, daß es böse sei, darum daß sie nach dem Fleisch wandern und den Geschmack des Geistes nicht haben".

Die Abfassung dieser Schrift steht nach meiner Ueberzeugung mit den Verstimmungen, welche innerhalb der Staupitzianer oder der Evangelischen, um in Hans Sachs' Sprachgebrauch zu reden, wider Luther die Oberhand gewonnen hatten, im engsten ursächlichen Zusammenhang. Man hatte in diesen Kreisen offenbar die Hoffnung gehegt, daß Staupitz, welcher (nach Dieckhoffs ausdrücklicher Bestätigung) niemals „in Widerspruch mit seiner früheren Lehrhaltung getreten war", sondern die Ideale der deutschen Mystik auch da, als Luther sie verließ, noch festgehalten hatte, daß Staupitz, sage ich, den Dingen eine Wendung geben könne, welche die weitere Ablenkung von den ursprünglichen Zielen hindere.

Es sollte sich freilich bald zeigen, daß diese Hoffnung eine eitle war. Die Dinge nahmen eine Entwicklung, welche den Staupitz und die Sodalität bald ganz in den Hintergrund drängte. Im April 1524 hatten die Sodalen ihre beste Stütze verloren: Anton Tucher, der Vater des Vaterlands, war gegen Ende des genannten Monats gestorben. Die Neuwahlen zu den städtischen Aemtern, welche alsbald erfolgten, bedeuteten einen großen Erfolg der Lutherischen, indem es dem Einfluß des Lazarus Spengler gelang, den Hieron. Ebner zum ersten Losunger zu machen. Nicht als ob Ebner auf Grund seiner entschieden lutherischen Gesinnung gewählt worden wäre; wir wissen, daß

auch viele römisch-katholische für ihn eingetreten waren und daß er sich noch im J. 1524 einen Ablaß für seine Familie, der die ausgedehntesten Vollmachten enthielt, hat ausstellen lassen[1]); vielmehr lag der Erfolg der Lutheraner darin, daß der Rathsschreiber Spengler dem neuen Losunger an Einsicht, Willenskraft und Geschäftskenntniß durchaus überlegen war und die Leitung des mächtigen Gemeinwesens damit in die Hände Spenglers überging.

Seit Spenglers entschiedener Stellungnahme und Tuchers Tod war der Zusammenhalt der Sodalität gesprengt. Die übrigbleibenden waren durchweg ältere Männer, deren Namen keiner großen Bewegung als Losung dienen konnten, wenn nicht etwa Staupitz selbst zur Uebernahme der Führerschaft zu bewegen war. Aber Staupitz war alt und krank und in seiner Stellung gebunden. Bald kam er überhaupt nicht mehr in Betracht: seine Schrift „Vom Glauben" war sein Testament gewesen. Nachdem er bereits im Herbst 1524 von einem Schlagfluß heimgesucht worden war, ist er am 28. December desselben Jahres, fern von seinem Kloster, gestorben.

Als Luther bei seinen Tischreden auf den Tod des alten Lehrers zu sprechen kam, lobte er „den hohen Verstand, die Redlichkeit und Aufrichtigkeit" des Staupitz, der „allzeit eines adligen, nicht unehrbaren und knechtischen Gemüths" gewesen sei. Den Ruhm des Abtes (fährt er fort) hat er nicht zwei Jahre lang gehabt, denn Gott hat ihn gewürgt; doch habe ich gute Hoffnungen für ihn, wie es sein Bekenntniß bezeugt; wir aber mögen wohl beten, die wir solche Beispiele des Abfalls sehen".[2])

Mit Staupitz' Tod war Luther der unbestrittene Führer

1) Roth, Die Einführung der Ref. in Nürnberg 1885 S. 188.

2) Vgl. Walch Tom. XXII p. 2289 und Colloquia ed. Bindseil I, 271. Eine Handschrift giebt statt: Gott hat ihn gewürgt, die Worte Deus enim interfecit eum.

der großen Bewegung, die einst durch das Zusammenwirken der beiden Männer erwacht war, geworden. Wie Luther seit Jahren auf der Bahn siegreich vorwärts geschritten war, die Staupitz durch seinen Einfluß für ihn frei gemacht hatte, so trat er jetzt gleichsam dessen Erbschaft an.

Es gab damals keinen anderen Mann in Deutschland, welcher so sehr wie Luther alle Vorbedingungen vereinigte, um die tieferregten Massen mit sicherer Hand in neue und stetige Zustände zurück zu führen. Der Bauernkrieg, dessen Führer sich auf Luther beriefen, zeigte alsbald, welche Leidenschaften entfesselt worden waren. Luther, der bisher in hohem Grade sich als Führer der Bürger und Bauern bewiesen hatte, nahm jetzt seine Stellung auf der Seite der fürstlichen Gewalt und begründete den Bund zwischen der neuen Kirche und dem Staat, welcher zum wesentlichen Kennzeichen der lutherischen Kirche wurde. Eben durch dieses Bündniß aber erlangte er die Möglichkeit, der besonderen Form der Lehre, die er seit 1521 ausgebildet hatte, einen rechtlich gesicherten Bestand zu erwirken. Seit dem Sieg der absoluten Fürstengewalt über die Erhebung des J. 1525 war das Dasein der lutherischen Kirche, die zu diesem Siege beigetragen hatte, vollständig gesichert und ihre Vertreter erlangten die Möglichkeit, die Grundsätze ihres Systems in aller Schärfe zur Ausgestaltung und zur praktischen Anwendung zu bringen — eine Möglichkeit, von welcher im Laufe des 16. und 17. Jahrh., wie man weiß, in ausgedehntester Weise Gebrauch gemacht worden ist.

Man hat oft gesagt, daß in der Unterordnung der neuen Kirche unter die Staatsgewalt, die beiden Theilen so manche äußere Vortheile gewährte, die einzige Möglichkeit lag, um den evangelischen Glauben vor der Macht der Gegner zu sichern und ihm einen dauernden Bestand zu gewährleisten.

Es läßt sich in der That nicht verkennen, daß eine Art von innerer Nothwendigkeit die Entwicklung auf diesen Weg drängte

und man kann den Scharfblick Luthers bewundern, welcher rechtzeitig diese Nothwendigkeit erkannt hat.

Allein dies ist unabhängig von der weiteren Frage, ob die Lage der Dinge auch die Nöthigung mit sich brachte, innerhalb der neuen evangelischen Staatskirche den Glaubenszwang in der gleichen Weise wiederum zur Anwendung zu bringen, wie er in der römischen Kirche gehandhabt worden war. Hier lag der Kernpunkt, um welchen sich die nächsten Entscheidungen drehten und die Stellung, welche Luther hierin einnahm, mußten von außerordentlicher Tragweite werden.

Ich kann nicht einräumen, daß die Gewährung der Gewissensfreiheit undurchführbar war, sondern glaube im Gegentheil, daß die evangelischen Prinzipien ihre Einführung unbedingt erforderten. Es fehlte den Begründern der neuen Staatskirchen, nachdem sie selbst der römischen Kirche gegenüber zur Rechtfertigung ihres Vorgehens auf die Gewissensfreiheit sich berufen hatten, durchaus das Recht, jetzt, nachdem sie innerhalb großer Gebiete zur Herrschaft gelangt waren, die Duldung religiöser Abweichungen zu versagen, ja es war sogar ein schwerer Fehler, da er Tausenden von Evangelischen die fernere Mitarbeit an den religiösen Aufgaben unmöglich machte und eine Stockung des religiösen Lebens vorbereitete, an welcher noch heute die Länder, in welchen das lutherische Staatskirchenthum herrscht, schwer zu leiden haben.

Es war eine eigenthümliche, aber gewiß nicht zufällige Fügung, daß eben an demselben Orte, wo des Staupitz' vornehmste Freunde lebten, in Nürnberg, der Kampf um die Gewissensfreiheit innerhalb der lutherischen Kirche seinen Anfang nahm. Da er das Nachspiel der Trennung zwischen Luther und Staupitz bildet, so ist es unerläßlich, daß wir ihn hier etwas näher betrachten.

Achtes Capitel.

Der Beginn des Glaubenszwangs in der neuen Kirche.

Die altevangelischen Gemeinden zu Nürnberg seit dem 14. Jahrh. — Die Familie Tucher und die Ketzer. — Nürnberg und Böhmen. — Martin Reinhard und Anton Tucher. — Folgen der Trennung zwischen den Staupitzianern und Luther. — Berufung Dencks nach Nürnberg. — Die Theologie des Staupitz in ihrer Verwandtschaft mit Dencks Schriften. — Die drei (bezw. sieben) Stufen und Grade bei Denck und Staupitz. — Die drei Gesetze. — Die drei Grade der Gelassenheit. — Die Willensfreiheit. — Das innere Licht. — Die Verschiedenheit zwischen Denck und Staupitz. — Die Schilderhebung der alten Gemeinden. — Gleiche Berechtigung oder nicht? — Der Prozeß wider Denck und seine Folgen.

Wenn irgendwo, so ist es in Nürnberg unzulässig, die Partei-Verhältnisse, welche im J. 1524 an das Licht traten, losgelöst von der Vergangenheit zu betrachten. Wir wissen, daß der Gedanke der Reformation zu Nürnberg von Anfang an lebhaft aufgegriffen worden war; aber dieser Gedanke war nicht erst durch Luthers Lehre dort geweckt worden, sondern man kann vielmehr sagen, daß gerade deßhalb weil der Wunsch nach Reformen nirgends lebendiger war, Luthers Wort nirgends kräftiger gezündet hatte.

Die Kenntniß der h. Schrift war in Nürnberg, wie uns die Zeitgenossen versichern, längst vor Luther tief in alle Schichten der Bevölkerung eingedrungen und zugleich mit ihr hatten sich eine Reihe evangelischer Gedanken verbreitet und festgesetzt. Heinrich von Kettenbach erzählt uns, daß in Nürnberg Weiber, Knechte und Handwerker mehr Kenntniß der heiligen Bücher besaßen als anderswo die Mitglieder von gelehrten Schulen.

In der That wissen wir, daß evangelische Auffassungen weit verbreitet waren und daß auch der Name Evangelische, in dem Sinn wie Hans Sachs ihn gebraucht, seit alten Zeiten dort bekannt war.[1])

Es ist hier nicht meine Absicht, eine Geschichte der Ketzer zu Nürnberg während des Mittelalters zu schreiben. Nur Folgendes mag kurz bemerkt werden.

Nicht weniger als viermal haben bloß während des 14. Jahrh. (1332, 1348, 1378 und 1399) große Ketzerprozesse vor dem Inquisitionsgericht wider Waldenser in Nürnberg stattgefunden. Es hatte sich dabei herausgestellt, daß Mitglieder der angesehensten Familien zu der „heimlichen Gemeinde" gehörten und besonders hatten drei Glieder der Familie Tucher als Ketzer vor Gericht gestanden — eine Thatsache, die durch den Umstand Licht erhält, daß die Tucher zu den Weberfamilien gehörten und viele Verbindungen mit Lyon, wo ein Glied der Familie dem dortigen Zweiggeschäft vorzustehen pflegte, besaßen.

Eben das Kirchspiel S. Sebald, wo die Tucher wohnten, war von je besonders stark angesteckt. Der Pfarrer von S. Sebald konnte 1332 neunzig Namen dem Gericht übergeben. Im J. 1399, erzählt die Nürnberger Chronik, verbrannte man sechs Frauen und einen Mann, die waren Ketzer; andere wurden damals gezwungen ein rothes Kreuz zur Strafe öffentlich zu tragen und Buße zu thun. Meister Martin war damals Inquisitor und Ketzermeister.

Dieses Einschreiten hatte aber mit nichten die Unterdrückung der heimlichen Gemeinde zur Folge. Aus der Geschichte des Bischofs Friedrich Reiser wissen wir, daß das Geschlecht derer von Plauen im J. 1425 den Mittelpunkt der Partei in Nürnberg bildete. Hans von Plauens Haus war

1) S. über die Namenfrage oben S. 103.

es, wo die Wander-Prediger sich trafen und wo Friedr. Reiser für den gleichen Beruf seine Ausbildung empfing.[1]) Im J. 1446 fand zu Heroldsberg bei Nürnberg eine Versammlung solcher Wanderprediger statt.

Es bestand seit alten Zeiten eine lebhafte Verbindung zwischen Böhmen und Nürnberg und eine gegenseitige Einwirkung trat jedesmal dann besonders stark zu Tage, wenn heftige innere Bewegungen hier oder dort ausgebrochen waren. Es konnte deßhalb nicht ausbleiben, daß die folgenreichen Schritte, welche die Brüder in Böhmen seit 1467 durch die öffentliche Loslösung von der römischen Kirche und durch die Einführung der Spättaufe gethan hatten, auch in dem benachbarten Nürnberg nachhallten. Die 60 Brüder, welche in Lotha 1467 jenen Akt vollzogen, waren Abgeordnete zahlreicher Gemeinden „aus Böhmen, Mähren und anderen Ländern"[2]) und es liegt nahe, anzunehmen, daß gerade die deutschen Gränzgebiete mitbetheiligt waren.

In der Diöcese Bamberg, zu welcher Nürnberg gehörte, gab es in der ganzen zweiten Hälfte des Jahrhunderts viele Ketzer; die Diöcesan-Synode von 1491 hielt es für nothwendig, strenge Maßregeln gegen dieselben zu beschließen. Alles, was damals in den Gemeinden geschah, vollzog sich freilich unter dem Schleier des tiefsten Geheimnisses. Die Synode der Brüder in Böhmen hatte im J. 1504 folgendes Dekret erlassen: „Was das Verbot der Versammlungen durch die weltliche Macht betrifft, so wird beschlossen, daß man sie für einige Zeit, wo es nothwendig ist, unterlassen soll. Und unterdessen wird allenthalben den Hausvätern befohlen, daß ein Jeder sich in den Häusern mit seinem gläubigen Gesinde am Sonntag

1) S. W. Böhm, Friedr. Reiser. 1876 S. 80.
2) J. Müller, Die deutschen Katechismen u. s. w. 1887 S. 145.

zum Früh- und Nachmittagsgottesdienst bei verschlossenen Thüren versammle. — Item, zu passender Zeit, wenn es möglich ist, soll man eine geheime Versammlung abhalten, nicht zu zahlreich, auch nicht aus verschiedenen fern gelegenen Orten, sondern wenige und besonders zum Genuß des h. Abendmahls."[1]) Wie konnte, wenn streng danach verfahren wurde, von diesem Gemeindeleben etwas in die Oeffentlichkeit dringen? Gleichwohl hatte Willibald Pirkheimer im J. 1517 davon Kenntniß, daß die Ketzerei immer weitere Kreise ergreife und es kann kein Zweifel sein, daß es seine Umgebung war, in welcher er diese Wahrnehmung in erster Linie gemacht hatte.

Man wird nicht zu viel sagen, wenn man es ausspricht, daß die Einwirkung, welche von Böhmen her zwischen 1517 bis 1521 auf Nürnberg ausgeübt ward, in vieler Hinsicht derjenigen, die von Wittenberg aus stattfand, die Waage hielt. Wir wissen (um nur eins anzuführen), daß einer der angesehensten Männer der Stadt, ein naher Freund der Staupitzianer Albrecht Dürer und Caspar Nützel (dessen Schwager er war), Hans Harsdörfer, in Böhmen erzogen worden und der böhmischen Sprache mächtig war. Bei seinen wiederholten Besuchen in Prag (wo er z. B. noch 1504 war) können ihm die literarischen Fehden, welche Bischof Lukas mit seinen römischen Gegnern führte, unmöglich unbekannt geblieben sein.[2])

Es waren keineswegs bloß lutherische Traktate, welche das in Nürnberg unter der Asche glimmende Feuer nährten, sondern auch Schriften der böhmischen Ketzer wurden dort zahlreich colportirt.[3]) War doch gerade Nürnberg der Ort, wo die böhmischen Brüder mit Vorliebe ihre Schriften zum

1) J. Müller a. a. O. S. 321.

2) Ueber H. Harsdörfer s. Lochner, Personennamen in Dürers Briefen 2c. 1870 S. 23.

3) Vgl. Luther an Scheurl 1519 Febr. 20. de Wette I, 229.

Druck brachten oder deutsche Uebersetzungen derselben anfertigen ließen.

Es wäre eine wichtige Aufgabe, einmal festzustellen, welche Streitschriften des 14. und 15. Jahrh. zwischen den Jahren 1517 und 1525 wieder an das Licht gezogen und durch den Druck verbreitet worden sind. Man würde daraus in Bezug auf den Antheil, welchen die Ideen der älteren Opposition an der Bewegung besaßen, ein sichereres Urtheil, als es bisher möglich war, gewinnen. An dieser Stelle will ich nur auf einen dieser Neudrucke hinweisen, nämlich auf eine Schrift des J. 1430, welche unter dem Titel „Anzeigung, wie die gefallene Christenheit widerbracht mög werden" u. s. w. im März 1524 durch Martin Reinhardt wieder aufgelegt ward.[1]) Die Schrift enthielt vier Artikel oder Forderungen, welche diejenigen Böhmen, „die der Evangelischen Lehre anhingen", im J. 1430 dem Concil zu Basel überreicht hatten, darunter an erster Stelle das Verlangen, daß weltliche Herrschaft den „Priestern Christi" nicht erlaubt werde, sondern daß die Geistlichen zur „evangelischen Regel" zurückgeführt werden sollen. Reinhard erklärt in der Einleitung, daß er diese Schrift zum Druck gebracht habe, weil darin eine rechte christliche Form eines rechten evangelischen Lebens begriffen sei.[2])

Reinhard hatte die Schrift (wie er in der Vorrede erzählt) im J. 1521 zu Rostock, wo er bei einem „Liebhaber Evange-

1) Antzeygung wie die gefallene Christenheit widerbracht müg werden in yren ersten stand, in wilchem sie von Christo und seynen Apostel erstlich gepflanzt und auffgebawet ist. Vor hundert jaren beschrieben und itzt allererst gefunden und durch den Druck an tag geben. 1524. O. O. 4°. (Ein Exemplar in meiner Bibliothek.)

2) Es ist mir aufgefallen, daß die Citate aus dem N. Test., welche die Schrift enthält, vielfach eine Verwandtschaft mit dem Text der Tepler Bibel zeigen. Sollte der Uebersetzer des J. 1430 diese Bibel gekannt haben?

lischer Wahrheit" Herberge gehabt hatte, gefunden und erfahren, daß sie ehedem im Besitz eines Rostocker Geistlichen[1]) gewesen war. Da ist es nun merkwürdig, daß Reinhard seiner Ausgabe eine Widmung an den ganzen Rath zu Nürnberg, den er doch nur zum Theil kannte, vorsetzte und dabei die Herren Anton Tucher, Hieronymus Ebner und Willibald Pirkheimer als „seine lieben Herren und Patrone in Christo" mit Namen nannte. Daraus folgt mindestens, daß die Schrift in diesen Kreisen bekannt geworden sein muß, aber es ist auch undenkbar, daß Reinhard nicht wenigstens bei einigen der Männer, die er in der Schrift wiederholt seine Patrone nennt, Hinneigung zu den Ideen der böhmischen Ketzer, wie sie die Schrift enthält, aus eigner Kenntniß vorausgesetzt haben sollte.

Ich möchte glauben, daß die Entwicklung, welche die Beziehungen zwischen den böhmischen Brüdern und Luther seit dem J. 1522 nahmen, auf die Haltung vieler Nürnberger weit mehr eingewirkt hat, als bis jetzt bekannt geworden ist.

Im Juni 1522 hatten die Brüder Bevollmächtigte an Luther gesandt, welche mit ihm eine Verständigung anbahnen sollten. Am 4. Juli berichtete Luther darüber an Spalatin: „Die Pickarden (er pflegte die Brüder Waldenser, Pickarden oder Grubenheimer zu nennen, obwohl sie keinen dieser Namen von sich brauchten) haben Gesandte bei mir gehabt, die über ihren Glauben Rath suchten: ich habe fast Alles als gesunde Lehre gefunden, nur daß sie sich dunkler und barbarischer Sprache anstatt der biblischen bedienen. Ferner macht es mich bedenklich, daß sie die Taufe der Kinder ohne Glauben und

1) Es ist dies offenbar der Prediger Nic. Ruß oder Rutze zu Rostock, der mit den Brüdern in Böhmen Beziehungen besaß. Vgl. Dr. A. Hofmeister, Mecklenburgs altniedersächs. Literatur III, (1885) S. 183 ff. Eine Ausgabe der Schriften des Rutze, die viel Aufklärung versprechen, bereitet Dr. K. Nerger zu Rostock vor.

unnütz halten, sie aber doch taufen und zugleich diejenigen wiedertaufen, die von uns zu ihnen kommen, ferner nehmen sie sieben Sakramente[1]) an. Der Cölibat der Geistlichen unter ihnen ist mir recht, da sie ihn nicht zu einem pflichtmäßigen, sondern freiwilligen machen. So sehr giebt es nirgends auf der Welt Reinheit des Evangeliums. Ob sie auch von dem Glauben und den Werken die gesunde Meinung haben, ist noch nicht klar, doch bezweifele ich es sehr; in Betreff des Abendmahls sehe ich nichts Falsches, wenn sie nicht durch Worte täuschen, ebenso nicht in Betreff der Taufe.[2])

Bald darauf sandte Bischof Lukas Luther durch Vermittlung des Paulus Speratus eine Schrift „von der siegreichen Wahrheit", in welcher die Lehre der Brüder, besonders diejenige vom Abendmahl, des Weiteren dargelegt wurde. Mit deren Inhalt war Luther indessen so wenig einverstanden, daß er sich zu dem folgenreichen Schritt entschloß, nunmehr nicht bloß gegen die römische Kirche, sondern auch gegen die Brüder polemisch aufzutreten und ihre Lehren zu widerlegen. Es geschah in der Schrift „Vom Anbeten des Sakraments" (1523), die direkt an die böhmischen Brüder gerichtet war. Er lobte in dieser Schrift zwar die sittliche Lebensordnung der Waldenser und suchte es

1) Es waren keine sieben Sakramente, sondern sieben heilige Handlungen, im Sinn der Brüder ein wesentlicher Unterschied, der Luther aber nicht ganz klar geworden zu sein scheint.

2) Luther an Spalatin, d. d. 1522 Juli 4: Picardi apud me legatos habuerunt, de fide sua consulentes: inveni fere omnia sana, nisi quod obscura phrasi et barbara utuntur pro scripturae phrasi. Deinde, quae me movent, sunt, quod parvulorum baptismum nullius fidei et fructus asserunt et tamen eos baptisant et rebaptisant ad se venientes ex nostris, deinde septem sacramenta ponunt. Nam caelibatus sacerdotalis inter eos placet, cum non necessarium faciant, sed liberum. Adeo nusquam est in orbe puritas Evangelii. An et fidei et operum sanam habent sententiam, nondum liquet, valde enim dubito: de Eucharistia nihil falsum video, nisi fallant verbis, sic nec de Baptismo. De Wette II, 217.

zu erklären, daß es ihm einstweilen unmöglich sei, gleiche Bestrebungen durchzusetzen, aber zugleich trat er der symbolischen Auffassung des Abendmahls, wie jene Gemeinden sie besaßen, entgegen und suchte seine neue Auffassung desselben zu vertheidigen. Bischof Lukas blieb hierauf die Antwort nicht schuldig, sondern veröffentlichte im J. 1523 eine Abhandlung, welche die Meinungs-Unterschiede, die sich immer mehr herausstellten, klar betonte.

Insbesondere fühlten sich die Böhmischen Brüder durch die sittlichen Zustände, die sich in Wittenberg, Nürnberg und an anderen Orten, wo die Lehre Luthers zum Sieg gelangt war, ergaben, abgestoßen. In seiner Geschichte der evangelischen Kirche in Böhmen schildert B. Czerwenka diese Verhältnisse folgendermaßen:[1]) „Es ist bekannt, wie um jene Zeit die Wittenberger Studentenschaft sich keines besonderen Rufes erfreute, aber auch in anderen Kreisen der Stadt, wie Deutschlands überhaupt war der sittliche Zustand ein höchst beklagenswerther. Theils gingen die Geschwüre auf, welche in früheren Zeiten sich angesetzt hatten; theils wurde vielen die Freiheit des Evangeliums zu einem Sündendeckel und mit dem stets entschiedeneren Bruche mit Rom wuchs leider noch die Verwechslung der Gebundenheit in der Freiheit mit der Ungebundenheit der gewissenlosesten Willkür. Lukas, der auf Alles ein wachsames Auge hatte, wollte die Verhältnisse in Wittenberg näher kennen lernen. Er sandte deßhalb die beiden früheren Boten Johann Roh und Michael Weiß nach der deutschen Universitätsstadt, um die dortigen sittlichen Zustände und das christliche Leben in seiner Wirklichkeit zu erforschen. Die Abgeordneten suchten auch Luthern auf, der auf Lukas' Schrift noch immer nicht geantwortet, aber, wie die Brüder im Gespräche bald merkten, auch seine Lehre zu Gunsten der Unität nicht geändert hatte. Von da an gab Lukas jegliche Beziehung zu Luther auf."

1) Bielefeld u. Lpz. 1870 Bd. II, S. 183.

unnütz halten, sie aber doch [illegible] Prag und Nürn-
wiedertaufen, die von uns [illegible] stattfand, mußten
sie sieben Sakramente[1]) an. [illegible] sein. Ob sie un-
ihnen ist mir recht, da si[illegible] zuweilen der Natur der
sondern freiwilligen mac[illegible] ist gewiß, daß eben im
der Welt Reinheit des [illegible] beiden Orten herrschten.
Glauben und den V[illegible] eine Partei gab, welche
noch nicht klar, doch [illegible] Staupitz und die Böhmischen
mahls sehe ich nic[illegible] als Luther, und daß sie ge-
täuschen, ebenso nic[illegible] Ausdruck zu geben. Das waren
Bald darauf [illegible] alten Gebrauche sich Evangelische
lung des Paulus [illegible] nicht mit dem oben aufkommen-
heit", in welche[illegible] vertauschen wollten.
Abendmahl, de[illegible]
war Luther ir[illegible]
folgenreichen [illegible] welchen die Erhebung der alt-
römische Ki[illegible] zu Nürnberg nahm, von folgenreicher Be-
zutreten u[illegible] derselben nicht in einem unmittel-
Schrift „[illegible] zu den Brüdern in Böhmen, wohl aber zu
die böhm[illegible] standen. So gewiß es nach meiner
zwar di[illegible] die volksmäßige Strömung, die die Er-
[illegible] aus viele Anregungen empfangen hat,
[illegible] daß die oberdeutschen und Schweizer
[illegible] den Ausschlag gegeben und die Ver-
[illegible] der Nürnberger Bewegung mit der allgemeinen deutschen
[illegible] der Kreise, die bald unter einem neuen Scheltnamen
[illegible] werden, bewirkt haben.

Der Mann des Mannes, an welchen sich die Nürnberger
[illegible] ist Johann Denck. Herkunft, Vorbildung und
[illegible] kräftigten gerade Denck in ausgezeichneter Weise
[illegible] Vermittlung zwischen den schweizer und den ober-
[illegible] Gemeinden und nachdem in Folge der Wendung, welche

1) [illegible]
lungen [illegible]
nicht [illegible]

habu
obsc
me
ass
no
in
qu
h
n
I

genommen hatten, die Nothwendigkeit
aubenslehre der Brüder in einer eignen
ıfassen und zu vertreten, war es wiederum
Aufgabe bei weitem die größten Fähig-
ıfassendste wissenschaftliche und theologische
ıe, ja, als endlich die Gemeinschaft auch einen
ıuchte und brauchte, da war es abermals Denck,
wierigen Anfängen sich als solchen bewährte.

ı Denck war etwa im J. 1495 in Baiern geboren.
e Familie sind vorläufig völlig klare Aufschlüsse nicht
Wir wissen, daß ein Johann Denck, der aus Braunau
Diöcese Passau stammte, im J. 1489 zu Bologna studiert
und daß Wolfgang Denck († 1513), welcher die Kirchen zu
ıenfels in Oberfranken, zu Steyer in Oestreich und einen
heil der Stadt-Mauer zu Nürnberg erbaut hat, Meister
eines Deutschen Hüttengau's gewesen ist [2]); in welchem Verhältniß aber diese beiden Männer, die offenbar Landsleute waren, zu unserem Joh. Denck gestanden haben, ist einstweilen unaufgeklärt.

Verschiedene Nachrichten weisen darauf hin, daß Denck seine Vorbildung in Augsburg empfangen hat; jedenfalls bezog er im Herbst 1517 die Universität Ingolstadt [3]), wo er im J. 1519 unter dem Dekanat des Joh. Schretinger nebst den Augsburgern Georg Planckmüller [4]) und Joh. Spät, dem Memminger Wolf-

1) S. E. Friedländer u. C. Malagola, Acta nationis Germ. Univ. Bon. Berol. 1887. — Ein Joh. Denck erscheint nebst Conr. v. Megenberg als Mathematiker im 14. Jahrh. S. Günther, Gesch. des mathem. Unterrichts. Berlin. 1887 S. 169 f.

2) Näheres über Wolfgang Tenck (Denck) s. bei F. v. Rziha in den Mittheilungen der K. K. Central-Commission zu Wien, Bd. XVII (1872).

3) Ich verdanke diese Nachricht dem H. Cand. L. Schönchen in München, welcher sie im Universitäts-Archiv ermittelt hat. Die Eintragung in die Liste erfolgte am 29. Oct. 1517.

4) Es ist dies wohl derselbe G. Planckmüller, der bei Ambros, Gesch. d. Musik, Bd. III, 1881 S. 391 als musikalischer Schriftsteller erwähnt

Bei dem nahen Verkehr, welcher zwischen Prag und Nürnberg durch Kaufleute, Buchdrucker und Gelehrte stattfand, mußten diese Dinge bald an letzterem Orte bekannt sein. Ob sie unmittelbar eingewirkt haben, läßt sich einstweilen der Natur der Sache nach schwer feststellen, aber es ist gewiß, daß eben im Jahre 1524 ähnliche Stimmungen an beiden Orten herrschten. Bald sollte es sich zeigen, daß es dort eine Partei gab, welche der Ueberzeugung war, daß Joh. von Staupitz und die Böhmischen Brüder die Wahrheit reiner lehrten als Luther, und daß sie gesonnen sei, dieser Ueberzeugung Ausdruck zu geben. Das waren die Männer, welche gemäß dem alten Gebrauche sich Evangelische nannten und die diesen Namen nicht mit dem oben aufkommenden Namen der Lutherischen vertauschen wollten.

Es war für den Verlauf, welchen die Erhebung der altdeutschen Opposition zu Nürnberg nahm, von folgenreicher Bedeutung, daß die Führer derselben nicht in einem unmittelbaren Verhältniß zu den Brüdern in Böhmen, wohl aber zu den Brüdern in der Schweiz standen. So gewiß es nach meiner Ueberzeugung ist, daß die volksmäßige Strömung, die die Erhebung trug, von Böhmen aus viele Anregungen empfangen hat, so gewiß ist es andererseits, daß die oberdeutschen und Schweizer Einflüsse doch schließlich den Ausschlag gegeben und die Verschmelzung der Nürnberger Bewegung mit der allgemeinen deutschen Erhebung der Brüder, die bald unter einem neuen Scheltnamen bekannt wurden, bewirkt haben.

Der Name des Mannes, an welchen sich die Nürnberger Erhebung knüpft, ist Johann Denck. Herkunft, Vorbildung und Vergangenheit befähigten gerade Denck in ausgezeichneter Weise für die Vermittlung zwischen den schweizer und den oberdeutschen Gemeinden und nachdem in Folge der Wendung, welche

die Dinge in Wittenberg genommen hatten, die Nothwendigkeit eingetreten war, die Glaubenslehre der Brüder in einer eignen Literatur zusammenzufassen und zu vertreten, war es wiederum Denck, der für diese Aufgabe bei weitem die größten Fähigkeiten und die umfassendste wissenschaftliche und theologische Bildung mitbrachte, ja, als endlich die Gemeinschaft auch einen Organisator suchte und brauchte, da war es abermals Denck, der in den schwierigen Anfängen sich als solchen bewährte.

Johann Denck war etwa im J. 1495 in Baiern geboren. Ueber seine Familie sind vorläufig völlig klare Aufschlüsse nicht erzielt. Wir wissen, daß ein Johann Denck, der aus Braunau in der Diöcese Passau stammte, im J. 1489 zu Bologna studiert hat[1]) und daß Wolfgang Denck († 1513), welcher die Kirchen zu Lichtenfels in Oberfranken, zu Steyer in Oestreich und einen Theil der Stadt-Mauer zu Nürnberg erbaut hat, Meister eines Deutschen Hüttengau's gewesen ist[2]); in welchem Verhältniß aber diese beiden Männer, die offenbar Landsleute waren, zu unserem Joh. Denck gestanden haben, ist einstweilen unaufgeklärt.

Verschiedene Nachrichten weisen darauf hin, daß Denck seine Vorbildung in Augsburg empfangen hat; jedenfalls bezog er im Herbst 1517 die Universität Ingolstadt[3]), wo er im J. 1519 unter dem Dekanat des Joh. Schretinger nebst den Augsburgern Georg Planckmüller[4]) und Joh. Spät, dem Memminger Wolf-

1) S. E. Friedländer u. C. Malagola, Acta nationis Germ. Univ. Bon. Berol. 1887. — Ein Joh. Denck erscheint nebst Conr. v. Megenberg als Mathematiker im 14. Jahrh. S. Günther, Gesch. des mathem. Unterrichts. Berlin. 1887 S. 169 f.

2) Näheres über Wolfgang Tenck (Denck) s. bei F. v. Rziha in den Mittheilungen der K. K. Central-Commission zu Wien, Bd. XVII (1872).

3) Ich verdanke diese Nachricht dem H. Cand. L. Schönchen in München, welcher sie im Universitäts-Archiv ermittelt hat. Die Eintragung in die Liste erfolgte am 29. Oct. 1517.

4) Es ist dies wohl derselbe G. Planckmüller, der bei Ambros, Gesch. d. Musik, Bd. III, 1881 S. 391 als musikalischer Schriftsteller erwähnt

gang Vogelmann, dem Münchener Arsacius Sehofer und Anderen in die Zahl der Scholastici und in demselben Jahr auch unter die Baccalaurei aufgenommen wurde.[1])

Die frühesten schriftlichen Zeugnisse, welche wir von ihm besitzen, sind einige Distichen bezw. Briefe an Veit Bild, welche wir im Anhang zum ersten Mal veröffentlichen. Die Zeit, in welcher die Distichen entstanden sind, läßt sich nicht genau bestimmen, die Briefe dagegen sind datirt und stammen aus dem J. 1520. Daraus erhellen die wichtigen Umstände, daß Denck, welcher seinen Brief vom 21. März durch den erwähnten Georg Planckmüller an Bild besorgen ließ, mit Letzterem und mit Bernhard Adelmann seit längerer Zeit in einem nahen persönlichen Verhältniß stand.

Damit sehen wir Denck, der den Bild wiederholt seinen Bruder nennt und der von Adelmann (wie die Briefe ergeben) beschützt ward, in naher Beziehung zu demjenigen Kreise der Augsburger Humanisten, welcher in den soeben ausbrechenden Kampf um die religiösen Fragen schon seit mindestens 1519 tief verwickelt war. Man weiß, daß Adelmann und Oecolampad im J. 1519 eine Streitschrift wider Eck veröffentlichten[2]) und daß bald darauf Adelmanns Name neben demjenigen Pirkheimers und Spenglers in der Bannbulle stand, die wider Luther erging.

Es ist unbekannt, wann die Beziehungen, die uns um 1520

---

wird. — Die Musiklehre galt damals merkwürdigerweise noch als ein Anhängsel der Arithmetik und als ihre Erfinder wurden Tubalkain, Pythagoras, Boethius, P. Comestor angesehen. Näheres bei S. Günther, Gesch. d. mathem. Unterrichts Berlin 1887 S. 283.

1) Münchener Univ.-Archiv O. II, Nr. 1 nach den Mittheilungen des Herrn Schönchen.

2) Canonicorum indoctorum responsio ad Joh. Eckium 1519. Sie findet sich in der Erlanger Ausg. v. Luthers Schriften. Opp. varii arg. IV, p. 59 ff.

zwischen Denck und den Augsburger Freunden entgegentreten, geknüpft sind. Bild hatte ebenfalls in Ingolstadt studirt und Adelmann war seit 1505 Scholaster der Domschule, in welcher Denck vielleicht seine Vorbildung empfangen hatte. Die Briefe des Jahres 1520 sind von Stotzingen (bei Ulm) aus geschrieben, einer Besitzung derer von Stein, aus welchem Hause Marquard von Stein, Domherr zu Augsburg, mit Adelmann und Veit Bild befreundet war.

Das Band, welches Adelmann, Bild und Marquard von Stein vereinte, war die Societas literaria Augustana, deren Mitglieder sie waren. Nach dem Antheil zu schließen, den diese Männer an dem jungen Gelehrten nahmen, und nach den Formen der Briefe, war auch Denck Mitglied dieses Bundes. Er befand sich, wie er selbst sagt, im J. 1520 ungern und gleichsam als Gefangener in Stotzingen und war Adelmann sehr dankbar, als dieser ihn aus seiner Lage befreite.

Es ist wahrscheinlich, daß Denck schon damals nach Basel kam, wo wir ihn seit Beginn der zwanziger Jahre als Correktor erst bei Andreas Cratander und dann bei Val. Curio antreffen.

Die Stadt Basel war um jene Zeit einer der vornehmsten Mittelpunkte des geistigen Lebens in Deutschland und einer der Hauptsitze der reformatorischen Bestrebungen neben Wittenberg. Wie auf Wittenberg und Nürnberg von Böhmen her gewisse Einwirkungen stattfanden, so auf Basel, und alsbald auch auf Zürich, von Lyon, Paris, den Niederlanden und Oberitalien her, und es ist wichtig, daß zwischen 1516 und 1524 zahlreiche gelehrte Theologen aus Frankreich, Italien, Holland u. s. w. in Basel eine Zuflucht suchten und fanden. Man kann ermessen, welche Anregung daraus für den Einzelnen erwuchs und wie sehr dieser Ort geeignet war, die Fäden für eine große Bewegung zu schürzen.

Die Männer, die sich hier trafen, waren vielfach Flüchtlinge, die die Heimath um ihrer religiösen Ueberzeugungen willen hatten verlassen müssen. Die großen Officinen der Buchdrucker, welche von je Herde der Opposition gewesen waren, gewährten diesen Flüchtlingen Arbeit und Lebensunterhalt, und so wissen wir z. B. von Oecolampad, daß er, mittellos und stellenlos wie er war, im J. 1522 bei Andreas Cratander Aufnahme fand. Eben bei Cratander trafen sich dann Denck, Conrad Grebel, Ludwig Hätzer u. A., welche die Führer des sog. Anabaptismus wurden.

Es ist gewiß bemerkenswerth, daß gerade zu Basel auch die Schriften des Joh. v. Staupitz in diesen Jahren warme Aufnahme fanden, und daß die dortigen Buchdrucker sich bemühten, durch neue Ausgaben zu ihrer Verbreitung mitzuwirken.[1] Aber noch wichtiger mußte es werden, daß eben zu Basel in den Jahren, wo Denck dort thätig war, die Schriften der Oppositionsparteien des 14. und 15. Jahrh., vor Allem Joh. Tauler, Joh. Wiclif, Marsilius von Padua und Joh. Wessel von Groningen in neuen Ausgaben an das Licht kamen. In diesem planmäßigen Vorgehen der Buchdrucker und ihrer Berather lag unzweifelhaft bereits das Programm der Bewegung, die alsbald gerade hier einen ihrer Hauptstützpunkte finden sollte.

Im Sommer des J. 1523 nun suchte die Stadt Nürnberg für die S. Sebaldus-Schule einen Rektor, der in den klassischen Sprachen erfahren war. Diese Schule war die vornehmste Lehranstalt der großen Reichsstadt; sie hatte bereits im J. 1509 durch Hinzufügung von Cursen für die Humanitätsstudien den

---

1) Von der liebe gottes ein wunderhübsch underrichtung u. s. w. Getruckt zu Basel durch Adam Petri. Anno MDXX. (Vgl. Knaake a. O. S. 89.) Ich möchte vermuthen, daß von den verschiedenen Ausgaben, bei denen die Ortsangabe fehlt, noch eine oder die andere in Basel gedruckt worden ist.

Charakter einer höheren Schule erhalten und zählte um 1550 sechs Klassen mit etwa 400 Schülern.[1])

Wir wissen nicht, wie es gekommen sein mag, daß man den Magister Joh. Denck für die wichtige Stellung auswählte; man pflegte im Nürnbergischen Dienst nur in besonderen Fällen Nicht-Nürnberger anzustellen. Jedenfalls kam die Sache unter Pirkheimers Mitwirkung, der sich bei Oecolampad nach Denck erkundigt hatte, zu Stande und Denck traf etwa im Herbst 1523 in Nürnberg ein, wo er sofort, wie erhaltene Briefe ergeben, zu Pirkheimer, und dadurch natürlich auch zu den übrigen Humanisten der Reichsstadt, in ein persönliches Verhältniß trat.

Die Mitglieder der staupitzischen Sodalität welche damals noch bestand, waren zum größeren Theil Eingesessene des Kirchspiels S. Sebald, namentlich war Anton Tucher seit vielen Jahren Pfleger der Kirche und Lazarus Holzschuher Kirchmeister; auch Ebner und Scheurl, sowie Albrecht Dürer wohnten dort und es konnte nicht fehlen, daß Denck, den die gleichen Anschauungen mit diesen Männern verbanden, auch mit ihnen in Fühlung kam. Jedenfalls steht es fest, daß Dürers Schüler seine nächsten Freunde und Brüder wurden und daß Christoph Scheurl in dem Prozeß, der alsbald gegen die Brüder ausbrach, das Vorgehen der lutherischen Prediger nicht in allen Punkten gutheißen konnte.[2])

Die innere Verwandtschaft der Glaubenslehre Dencks mit derjenigen des Staupitz ist in vielen Punkten ganz unverkennbar. Sie erstreckt sich keineswegs nur auf allgemeine Gesichtspunkte, wie auf den sog. Spiritualismus in Betreff der Gnadenmittel

1) Heerwagen, Zur Gesch. d. Nürnberger Gelehrten-Schulen. Nürnberg 1860 (Programm) S. 16.

2) S. das Gutachten der Juristen v. 26. Jan. 1525 in den Kirchengeschichtlichen Studien. Lpz. 1888 S. 247 f.

und der Kirche, auf das Bestreben, die religiösen Dinge von der Seite des Willens her zu erfassen, auf die Betonung der Nachfolge Christi und der Wiedergeburt u. s. w., sondern sie zeigt sich auch in Einzelheiten so überraschend, daß es wohl der Mühe werth wäre, eine besondere Untersuchung über das gegenseitige Verhältniß ihrer Schriften und über die Quellen, aus welchen sie geschöpft haben, anzustellen.

An dieser Stelle muß ich mich darauf beschränken, die nahe Verwandtschaft an einigen besonders bezeichnenden Beispielen aufzuzeigen.

In der Literatur, die an Dencks Namen anknüpft oder von seinen Schülern und Freunden ausgeht, findet sich als ein grundlegender Gedanke die Idee, daß sich die Entwicklung des Menschen, in deren Herzen stets wenigstens ein Funken des ewigen Lichtes vorhanden ist, in Stufen oder Graden vollzieht und zwar werden bisweilen drei, bisweilen sieben Stufen unterschieden. So erschien im J. 1526 eine kleine Schrift von einem Anhänger Dencks, Georg Haug, unter dem Titel: Eine christliche Ordnung eines wahrhaftigen Christen. Die Vorrede beginnt mit den Worten: „Ein christlich Leben hat Staffeln und Grade, bis es vollkommen wird" und schildert dann die „Staffeln des h. Geistes" folgendermaßen: „Gott fürchten von Herzen gebiert Weisheit (Hiob 28). Das Böse meiden ist Verstand (Hiob 28). Verstand göttlicher Liebe gebieret Glauben und ist gut denen, die ihn thun (Ps. 110). Sich nichts lassen verrücken ist Rath. Sich selbst überwinden ist Stärke. Alles in Gott richten und tragen ist Kunst (1. Cor. 13). Christo Jesu ähnlich werden und gleich gesinnt sein ist die Gottseligkeit. Da ruhet Alles und ist der rechte Sabbath, den Gott von uns erfordert, dem aber die ganze Welt widerstrebt".[1]) Dies

1) Ich benutze die Ausgabe, welche im J. 1680 zusammen mit Dencks Schriften in Amsterdam erschien. Ein Exemplar findet sich in meiner Bibliothek.

sind zugleich die sieben Tugenden oder die sieben Geister (wie Haug sagt), durch welche der Mensch „zur Vollkommenheit des einigen Geistes in Mühe und großer Anfechtung hindurchdringt". Es sei kein Zufall, bemerkt der Verfasser, daß es sieben Stufen und sieben Tugenden gebe, denn oft würden dieselben symbolisch vorgebildet in den heiligen Büchern; die sieben Säulen im Buch der Sprüche, die sieben Augen im Exodus, die sieben Geister im Jesaias, die sieben Lampen und die sieben Gemeinden in der Offenbarung wiesen darauf hin.[1]) Man sieht, daß die Symbolik in dieser Literatur eine Rolle spielt.

Ein anderer Freund und Schüler Dencks, Christian Endtfelder, unterscheidet in der geistig-sittlichen Entwicklung des Menschen drei Stufen oder drei Lichter, nämlich das lumen sensuale, das lumen rationale und das lumen mentale oder intellectuale, oder die anfangenden, die fortfahrenden und die vollkommenen Menschen.

Derselbe Gedanke erscheint in der Lehre und in den Schriften der altevangelischen Gemeinden des 15. Jahrhunderts. Wir besitzen aus den Kreisen der böhmischen Brüder ein Buch in böhmischer Sprache, welches in der Uebersetzung folgenden Titel führt: „Schrift der dreierlei Fragen, die ersten für die Anfangenden, die zweiten für die Fortschreitenden, die dritten für die Vollkommneren, nämlich für die Kinder, die Jünglinge und die Mannhaften im einigen allgemeinen christlichen

1) Just. Menius, Der Widerteuffer lere aus h. Schrift widerlegt (abgedruckt in Luthers Werken. Wittenb. Ausg. II.) erzählt, daß Denck sich einer Taufformel bedient habe, wonach der Täufling erklären mußte, daß er sieben Lastern (bösen Geistern) entsage: der Menschenfurcht, Menschenweisheit, Menschenverstand, Menschenkunst, Menschenrath, Menschenstärke und Menschengottlosigkeit; dagegen empfing er Gottesfurcht, Gottesweisheit u. s. w. (a. O. II, 309 b). Es ist dies offenbar eine verstümmelte Ueberlieferung; sie deutet aber auf die sieben Stufen und sieben Tugenden hin.

Glauben". [1]) Es sind diese „dreierlei Fragen" drei Katechismen, deren erster unter dem Namen der Kinderfragen [2]) auch ins Deutsche übersetzt und in mehreren Auflagen als Katechismus der böhmischen Brüder bekannt geworden ist. [3])

Wenn man nun die Schriften des Staupitz durchsieht, so findet man doch sehr überraschende Anklänge an diese Gradeintheilungen. [4])

So heißt es z. B. in der Schrift von der „endlichen Voll-

---

1) Jos. Müller, Die deutschen Katechismen der Böhmischen Brüder (Mon. Germ. Paedag. IV.) 1887 S. 77. Es sind zwei Drucke davon bekannt, der eine aus 1523, der andere aus 1524.

2) Ueber die Kinderfragen s. v. Zezschwitz, Die Katechismen der Waldenser und böhm. Brüder 1863 und J. Müller a. a. O. — Um die Lehre der böhmischen Brüder vollständig kennen zu lernen, wäre die Veröffentlichung und Verdeutschung der beiden anderen Katechismen natürlich ebenfalls sehr wünschenswerth. Die drei Katechismen bilden doch erst das Ganze, nicht bloß die Kinderfragen.

3) Amos Comenius giebt (1632) von den drei Klassen, für welche die Katechismen bestimmt waren, in seiner „Ratio disciplinae ordinisque ecclesiastici in Unitate Fratrum Bohemorum" folgende Schilderung: „Populum seu auditores suos, majores nostri .... trifariam juxta gradus laborum, circa illos instituendos, partiri soliti sunt: nempe in Incipientes, Proficientes et Perfectos, sive ad perfectionem tendentes (vide Heb. 5. 13, 1. Cor. 2. 6. et Isid. lib. 2 Eccles. cap. 21). Incipientes, sive Initiales, sunt, qui Catechesin et prima Religionis elementa discunt: ut sunt pueri, Pastorum jam curae a Parentibus traditi. Nec non adulti ab Idololatris accedentes vel alias neglecti, qui, si Ministrorum inter Fatres curae se permittunt, institui prius probarique solent. (Hebr. 5. v. 11. 12. 13. 14.) Proficientes sunt, qui religionis elementa jam edocti, in pastoralem curam succepti, ad omnium in Ecclesia mysteriorum participationem admissi, magis magisque in agnitione voluntatis Dei, ejusque practica observatione, se exercent: atque sic in Ecclesiae ordine se continentes, sanctificationem suam custodiunt (2. Cor. 7. 1, Hebr. 6. 1). Perfectos appellarunt rerum divinarum cognitione notabiliter auctos inque Fide, Charitate et Spe adeo roboratos, ut alios jam quoque illuminare, illisque in Ordine continendis praefici possent (Rom. 15. 14, 1. Cor. 2. 6, Phil. 3. 15). Hier nach J. Müller a. O. S. 77.

4) Ueber die „drei Grade des Leidens", die Staupitz kennt, haben wir oben S. 37 gehandelt.

ziehung ewiger Vorsehung" (1517): Es giebt Staffeln in der Liebe der Gerechtigkeit, die erste ist, wenn das Leiden nicht angenommen wird, sondern ihm, soviel es möglich ist, Widerstand geschieht, doch ohne Entgelt des heiligen Gehorsams; die andere, wenn einigermaßen gewilligt wird in das Leiden um des ausgedrückten Willens Gottes wegen, nämlich dergestalt: ist es beschlossen von Dir, Herr Gott, so geschehe Dein Wille; die dritte, wenn nichts anderes begehrt wird, denn daß das Wohlgefallen Gottes erfüllt werde; darauf beruht die höchste Liebe der Gerechtigkeit. [1])

Weiter heißt es in der Schrift „Von der Liebe Gottes" (1518) wörtlich: „Man nennet, wie ihr vielmals gehört habt, etliche in der Liebe Gottes über alle Dinge Anfänger, etliche Zunehmer, etliche Vollkommene, unter welchen die ersten weniger, die anderen mehr, die dritten am meisten Gott lieben". Diese Eintheilung wird dann den weiteren Erörterungen zu Grunde gelegt und die einzelnen Grade werden genau beschrieben.[2])

Es ist klar, daß diese Verwandtschaft auf die Benutzung gemeinsamer Quellen zurückgeht und zwar sind dieselben in der deutschen Mystik und in der Literatur der altevangelischen Gemeinden zu suchen, deren Katechismen, wie gesagt, auf jener Dreitheilung beruhen.

In seiner Schrift „Vom Gesetz Gottes" (1526) führt Denck den Gedanken aus, daß es dreierlei Gesetze giebt und zwar, wie er sagt, Gebote, Sitten und Rechte. Die Erläuterungen, die er dazusetzt, ergeben, daß er unter Geboten diejenigen Gesetze versteht, „davon aller vernünftigen Menschen Gewissen Zeugniß giebt", daß die Sitten die äußerlichen Ordnungen und Gebräuche

1) Knaake, a. a. O. I, 172.
2) Knaake, a. a. O. I, 108 ff.

der Menschen und daß endlich Rechte die Gesetze sind, die Christus im Neuen Testament gegeben hat, besonders das Gesetz: „Du sollst nicht widerstreben dem Bösen", das wir ja kennen.

Nun findet sich in der Schrift des Staupitz „Von der endlichen Vollziehung ewiger Vorsehung" eine Schilderung von dreierlei Gesetzen, die der obigen Denckschen Unterscheidung fast vollständig entspricht: das erste Gesetz ist nach Staupitz das Gesetz der Natur, das zweite das Gesetz Mose und das dritte das Gesetz Christi, deren Kennzeichen auf die Gebote, die Sitten und die Rechte ziemlich genau zutreffen.

Nun kommt ja, wie mir wohl bekannt ist, der Ausdruck Gesetz Christi öfter vor, aber wo er erscheint (wie bei Hus oder bei der Brüder-Unität in ihrer späteren Epoche) wird er entweder zur Bezeichnung des Neuen Testaments überhaupt oder des „neuen Gebots" nach Joh. 13, 34, oder des „Gesetzes Christi" nach Gal. 6, 2, verwandt. Dagegen kann ich den Begriff des „Gesetzes Christi", wie er hier sowohl bei Staupitz wie bei Denck gebraucht wird, nämlich zum Hinweis auf das Gesetz, das in der Bergpredigt enthalten ist, nur bei einer einzigen Gemeinschaft nachweisen, nämlich bei den altevangelischen Gemeinden der früheren und späteren Jahrhunderte. In diesen Gemeinden aber spielt das Gesetz Christi in dem angegebenen Sinne eine solche Rolle, daß die Lehre von demselben geradezu als ihre charakteristische Eigenart gelten muß. Es ist freilich wahr, daß die Auslegung der Gebote, die sich in der Bergpredigt finden, unter ihnen nicht immer die gleiche gewesen ist, und daß gerade hier zwischen weit verbreiteten Meinungen und eigentlicher Lehre scharf unterschieden werden muß; aber darin waren alle Richtungen stets einig, daß in der Bergpredigt eine Reihe von Geboten enthalten ist, welche zu den wesentlichsten

Theilen des Christenthums überhaupt gehören und daß z. B. das Verbot der persönlichen Rache, des Schwurs, der Ehescheidung und der Hinrichtungen darin deutlich ausgesprochen ist.[1])

Eine weitere sehr nahe Verwandtschaft zwischen Staupitz und Denck besteht in einer überaus wichtigen Frage, nämlich in der Auffassung über den Werth der Ergebung und Gelassenheit und deren Bedeutung neben der Gnade und dem Glauben für die Erlangung des Heils.

Wie sich der Weg zum Licht in drei Graden oder Staffeln vollzieht, so giebt es nach Staupitz auch drei Grade der Ergebung im Leiden[2]). Der erste Grad wird dadurch gekennzeichnet, daß man die „widerwärtigen Zufälle willig annimmt und geduldig trägt, in der Erkenntniß, daß darin eine Buße eigner Schuld gelegen ist.“ Der zweite Grad ist der, wo der Mensch in der Hoffnung, daß das Verdienst der Leiden Christi eine sündentilgende Kraft besitzt, sein Leiden geduldig trägt in der Ueberzeugung, daß ewiger Lohn der Ergebung zu Theil werde. Der dritte und höchste Grad endlich ist der, in welchem der Mensch aus Liebe zu Gott und im Hinblick und in der Erinnerung an das unschuldige Leiden Jesu Christi willigt in Alles, was Gott ihm schickt, indem er sagt und denkt: „Wenn es Dir, o Gott, gefällt, so soll es mir gleicher Weise gefallen und ich will es von Deines Leidens wegen gern und willig tragen“. „Wer solcher Gestalt die bittere Schale der Nuß des Leidens beißen wird, der wird den Kern ganz süß und schmackhaft finden. Wer sein Leiden dem Gekreuzigten heimstellt, dem werden die

1) Daher rührt die Betonung in dem Waldenser-Katechismus; s. v. Zezschwitz, a. a. O. S. 17 (Fr. 21).

2) Vgl. Knaake a. O. S. 21 u. S. 30.

rechten Früchte des Leidens niemals vorenthalten bleiben. Diese Früchte sind Demuth, Gehorsam und Geduld, die man am höchsten und meisten findet und sich holen muß bei dem Demüthigsten, Geduldigsten und Gehorsamsten, bei Jesus Christus am Kreuz. Wer die Demuth erlangt, der hat auch die Frucht der Demuth, nämlich die Erhöhung, denn wer sich demüthigt, der soll erhöhet werden. Mit dem Gehorsam kommt auch dessen Frucht, nämlich die Rechtfertigung vor Gott und der Lohn des Gerechtfertigten.

Doch dies Alles fließt nicht aus menschlicher Natur, sondern aus der Wirkung und Kraft des Leidens Christi.

Ganz ähnliche, aber, wie ich meine, doch mehr geläuterte Gedanken über die Bedeutung der Ergebung im Leiden finden sich bei Denck.

„Je mehr sich der Mensch, sagt er, des Leidens weigert, um so mehr verdammt er sich. Je mehr er sich ergiebt und demüthigt unter die gewaltige Hand Gottes, um so besser mag der Herr seines Werks bekommen". Doch in diesem Zustand kennt der Mensch in der Regel nur die Gerechtigkeit Gottes, und ist sich dessen nicht bewußt, daß Gott auch allmächtig und barmherzig ist. Erst wenn der Mensch des Trostes der Barmherzigkeit Gottes gewiß wird, bricht eine neue Stufe der Erkenntniß bei ihm an. Dann spricht der Mensch: Nun erkenne ich, daß du es wunderbar gut mit mir meinst in aller Anfechtung und Trübsal. Deine Ruthe und dein Stab haben mich getröstet (Psalm 23), hätte ich es vorher gewußt, mir sollte noch tausend mal so viel Anfechtung nichts zu schaffen gemacht haben. Also gewinnt der Mensch ein herzliches Wohlgefallen an der Gerechtigkeit Gottes und begehrt sich mit ihr zu vereinigen mit großem Durst, also daß er darob aller seiner Feinde vergißt, Allen, die ihm Leids thaten, will er gern verzeihen. Da wird dann das Herz oder die Seele ganz rein. — Gott ist von Anbeginn gütig,

das erkennen wir erst nach aller Betrübniß. Und sobald diese Erkenntniß in uns aufwächst, sehen wir, daß nicht wir, sondern der Geist Gottes, der in uns wohnt und wirkt, uns zu dem Vater zurückgeführt hat. Wer auf dieser Stufe angekommen ist, der ist ein Freund Gottes und hat den Frieden und ist beseelt von dem herzlichen Verlangen, seine Liebe für die Brüder auf das höchste zu erweisen.[1])

„Nicht, daß er es von sich selbst thue, sondern weil er es von seinem Herzoge, Jesu von Nazareth, also erfahren und gelernt hat. Wie das Wort, das von Ewigkeit vom Vater geboren ist, in demselben Jesu gewirkt hat, also wirkt es auch in ihm nach dem Maß seines Glaubens" (Röm. 12). —

Weiter muß ich einen vierten wichtigen Punkt erwähnen, in welchem sehr nahe Berührungen zwischen Staupitz und Denck stattfinden, nämlich in den Auffassungen über die Willensfreiheit. Wir haben oben bereits gesehen, daß Staupitz prinzipiell an dem Vorhandensein eines freien Willens festhalten zu müssen glaubte, aber ihm war doch die schrankenlose Freiheitstheorie, wie sie in der kirchlichen Praxis damals herrschte, durchaus zuwider und er spricht sich darüber deutlich aus. Seine Schrift: Von der endlichen Vollziehung der ewigen Vorsehung ꝛc. war nicht, wie der Titel vermuthen lassen könnte, zur Vertheidigung der Willensunfreiheit, sondern lediglich zur Bekämpfung der herrschenden Auffassungen bestimmt. Er sagt: „Etliche glauben, wenn die Fürsehung gepredigt werde, so nehme sie weg den freien Willen, verdamme die Erwählung, reitze zum Müßiggehen, sei eine Ursache eines närrischen (thörichten) Vertrauens in Gott. Aber auf Glauben, sie urtheilen unvorsichtig, denn die Predigt der Fürsehung richtet auf die wahre Freiheit, damit uns Christus frei gemacht hat. — Wohl ist es wahr, daß sie hinweg

1) Denck, Die Ordnung Gottes und der Creaturen Werk. 1526.

nimmt die Freiheit, so die Dienstbarkeit der Sünde eingeführt hat, und giebt die Freiheit, die uns zu Söhnen Gottes macht. — Denn wer fürsehen ist, dem gefällt Alles, was Gott wohl gefällt, dem mißfällt Alles, was Gott übel gefällt; mit Gott ist er allezeit einförmig und deßhalb in seinem Herzen aufgerichtet und rein, ein Geist mit Gott, dem er allenthalben und in allen Dingen will Gehorsam leisten; äußerer Dinge und sein selbst achtet er nicht, hält sie, als wären sie nicht, ist ihm eben eins, Freude, Leiden und Wohlergehen, Sterben und Leben, wenn es nur Alles nach dem Wohlgefallen Gottes geschieht".

Im J. 1526 veröffentlichte Denck, wie bemerkt, seine Schrift über die „Ordnung Gottes und der Creaturen Werk", welche gegen die „falschen Auserwählten" gerichtet ist. Das erste Capitel handelt „Vom Fürwissen und der Verordnung Gottes" und von den Erwählten. Denck verbindet mit diesen Worten ungefähr den Gedanken, den Staupitz mit dem Wort Fürsehung bezeichnet. Die Ueberschrift des achten Capitels lautet: „Vom freien Willen des Menschen, der mit Gottes Willen eins ist" und im Text heißt es: „Glauben ist dem Worte Gottes gehorchen, es sei zum Tod oder zum Leben, mit gewisser Zuversicht, daß es zum Beßten weise (Hebr. 11). Welcher das thut, dem ist nicht möglich, daß er irre, wenn er schon irret. Er erfüllet das Gesetz Gottes aufs höchste, wenn er es schon bricht. Er sucht aller Dinge Frommen im Himmel und auf Erden, ihm geschehe selbst wohl oder weh, darumb hat er auch kein Gesetz mehr (1. Tim. 1), sonder er selber ist ihm selbst ein Gesetz (Röm. 2), hätte sein wohl alles Macht, aber nichts zu thun, es nütze denn (1. Corinth. 6), ist mit Christo so gar wol eins, wie Christus mit dem Vater (Johan. 17)."

„Dannenher er auch all sein Thun berechnen kann, daß es alles gut ist, nicht daß er gantz vollkommen und ohn Gebrechen sei (Phil. 3), dieweil er noch großen Widerwillen in

seinem Fleisch befindet wider den Geist (Röm. 7), doch weiß er, daß ihm auch dasselbe in der Warheit gut ist (Röm. 8), und läßt sich genügen an der Gnade Gottes (2. Cor. 13) und bittet noch täglich für seine Sünde (Psalm 32), sondern daß er nach der Vollkommenheit ringet, und zum Theil schon überwunden hat (Phil. 3). Darum ihn auch der Herr angenommen, und unter die Vollkommnen gezählt hat und fürwahr zu wissen thut, daß er ihn von Anbeginn also gewollt und erwählet habe. Welches er ihm auch mit seinem Geist versiegelt, den er in das auserwählte Herz gegossen hat (2. Corinth. 1), also daß er unerschrocken in der Warheit sprechen mag: Du bist mein Vater, und ich dein Sohn (Röm. 8, Psalm 89).

In den Kämpfen, welche zwischen Denck und den lutherischen Predigern zu Nürnberg ausbrachen [1]) — wir werden sie alsbald kennen lernen — spielt die Meinungsverschiedenheit über die Erkenntnißquellen der religiösen Wahrheit, besonders über die h. Schrift, eine erhebliche Rolle. Andreas Osiander und seine Amtsgenossen glaubten und lehrten, daß „die h. Schrift unzweifenlich wahr ist in dem Sinn, den der h. Geist, der sie gegeben, gemeint hat" und waren überzeugt, daß sie selbst, bezw. Dr. Martin Luther „in der Art reden, wie sie es vom h. Geist aus der Schrift gelernt haben". Theoretisch waren diese Theologen Anhänger der sog. mechanischen Inspirationslehre, thatsächlich aber banden sie ihre Auslegung an diejenige Auffassung, welche Luther vortrug und die wir oben kennen gelernt haben.

Denck war insoweit mit Osiander einig als er ebenfalls in

---

1) S. das Gutachten wider Denck, Anlage Nr. 9.

der h. Schrift, die das Gute im höchsten Sinne lehrt, eine Offenbarung des heiligen Geistes erkannte. Allein je mehr er von dem göttlichen Ursprung der Lehren Christi durchdrungen war, um so mehr betonte er doch auch gleichzeitig, daß nur derjenige sie recht verstehen oder auslegen könne, welcher selbst vom Lichte des göttlichen Geistes erleuchtet sei. Dieser Erleuchtung aber kann nur ein reines Herz theilhaft werden und Niemand sollte sich des wahren Lichtes rühmen, der nicht seinen Willen im Einklang weiß mit der inneren Stimme, die ihm befiehlt, das Gute zu thun und das Böse zu meiden.

Diesen Gedanken wiederholt Denck oft und in den verschiedensten Wendungen. Nur der, sagt er, kann den rechten Weg zur Seligkeit lehren, der den Pfad der Tugend selbst in Wirklichkeit wandelt, den Weg der Nächstenliebe und Selbstverleugnung, den Christus gewandelt ist. Ihr sagt, die heiligen Bücher könne Jeder auslegen, „der die Sprache kann und die Historien weiß, worauf sie sich beziehet" und glaubt mithin, daß menschlichem Verstand die Einsicht in die höchsten Dinge offen stehe. Darauf erwidere ich (sagt er), daß die „weltliche Weisheit" nicht genügt, sondern es ist wahr, was Petrus sagt, daß die Auslegung dem göttlichen Geist zugehört, eben dem Geist, der sie gegeben hat. Wer aber vermeint, dieses Geistes theilhaftig zu sein, der prüfe zuvor sein Herz und seinen Sinn.

Daran aber mögt ihr euch und Andere erkennen: „Ein böses Herz verräth sich selber mit Hoffahrt und Ungeduld, ein gutes beweiset sich mit Demuth und Geduld".[1]) Die h. Schrift in ihrem Wortverstand ist nach Denck eine schwankende Grundlage unseres Glaubens; erst unter Mithülfe des

1) Diese Hindeutung auf den Grundgedanken von der Gelassenheit oder das wichtigste Gebot des Gesetzes Christi: „Du sollst nicht widerstreben dem Uebel" ist charakteristisch genug.

göttlichen Geistes, wie er sich in guten Menschen offenbart, kann sie zur lebendigen Quelle unseres Glaubens werden. Es ist derselbe Gedanke, den er gelegentlich auch in die Worte faßt: „Christum vermag Niemand in Wahrheit zu erkennen, es sei denn, daß er ihm nachfolge im Leben".

Man wird in Luthers Schriften (abgesehen von denjenigen seiner mystischen Periode) die gleiche Auffassung über die Glaubensquellen vergeblich suchen: für ihn ist die heilige Schrift in ihrem von ihm festgestellten Sinn die Offenbarung schlechthin und eine Offenbarung Gottes in dem reinen Menschenherzen giebt es schon deßhalb nicht, weil das Menschenherz von Grund aus verderbt und ohne jeden Funken eines inneren Lichtes ist.

Dagegen braucht man die Schriften des Staupitz nur aufzuschlagen, um sich zu überzeugen, daß er der Auffassung Dencks sehr nahe steht — so nah, daß man glauben könnte, Denck habe aus Staupitz unmittelbar geschöpft.

In den „christlichen und sittlichen Sentenzen des Herrn Johann von Staupitz", welche einer seiner Nürnberger Freunde aufgezeichnet hat, heißt es wörtlich: „Fromm sein ist nicht eine kleine Schicklichkeit, d. h. Erleichterung, die h. Schrift zu lernen und zu begreifen; wer in seinen eignen Wollüsten lebt, der kann wohl Worte geben, aber keinen genugsamen guten Grund oder Verstand".[1]) Die heilige Schrift, meint er ebendort, die selbst von reinen Händen geschrieben ist, will, daß man ihr mit reinem Herzen nahe; ein unreines Herz wird über den Wortverstand nicht hinauskommen.

Aehnliche Züge von überraschender Aehnlichkeit zwischen Staupitz und Denck treten vielfach zu Tage und wenn auch das Meiste wohl auf die Benutzung einer gemeinsamen Quelle zurück-

1) Knaake a. a. O. S. 27.

geht, nämlich auf die Schriften der Gottesfreunde, so ist es doch fast gewiß, daß Denck auch aus den Schriften des Staupitz manche Anregung gewonnen hat.

Indessen würde es gleichwohl unrichtig sein, wenn man in Dencks Schriften lediglich ein Wiederaufleben der Theologie des Staupitz sehen wollte. Ich schweige davon, daß Staupitz neben der deutschen Mystik auch aus Quellen wie Augustin, der Scholastik und der kirchlichen Mystik geschöpft hat, deren Einwirkungen man in Dencks Theologie an wichtigeren Punkten kaum wird nachweisen können.

Weit bedeutsamer ist, daß in Staupitz' Büchern doch nur das halbe Lehrgebäude der älteren Evangelischen, nämlich deren Glaubenslehre oder Dogmatik im engeren Sinn, bei Denck dagegen das ganze System der früheren Zeiten insofern wieder zu Tage tritt, als er auch die Gemeinde-Verfassung, die Cultusformen und den Gottesdienst der älteren Parteien nach dem Vorbild der apostolischen Zeiten erneuert wissen will und die Wiederaufrichtung der alten Gemeinden sich zum Ziel setzt.

Es war ein überaus wichtiges Zusammentreffen, daß in demselben Augenblick, wo die Vertreter und Wortführer der altdeutschen Opposition, wie Staupitz und Andere, vom Schauplatz abtraten, die alten Bruderschaften und Ketzerschulen welche die Träger dieser Ideen seit alten Zeiten gewesen waren, in die Kampflinie wieder einrückten. Es lag in der Natur der Dinge, daß sie, indem sie den Kampf aufnahmen, nicht bloß für die sog. Mystik in die Schranke traten, sondern daß jetzt das ganze Programm der alten Opposition an die Oeffentlichkeit trat und den Lauf der Dinge in eine neue Entwicklung drängte.

Bereits aus dem Frühling 1522 hören wir von einer Versammlung der Evangelischen — so nannten sich die Männer, welche alsbald den Ketzernamen Wiedertäufer erhielten — auf

dem Lindenhofe in der Schweiz. Es waren 34 Abgeordnete anwesend, und berathen wurde über gewisse Briefe, die von Constanz gekommen waren: „die wollten sie (die Evangelischen) hören und sehen, ob sie die halten müßten oder ob sie anders thun müßten, denn ihr Leutpriester predige".[1])

Die Spuren der Ketzerschulen, denen wir hier begegnen, treten alsbald auch in Augsburg, Straßburg und vor Allem in Nürnberg zu Tage.

In Augsburg hören wir bereits im Jahr 1523 von ihnen[2]); sie hießen dort noch lange, nachdem die Schweizer Theologen den Scheltnamen Wiedertäufer aufgebracht hatten, Gartenbrüder.[3]) Ebendort starben denn auch im folgenden Jahre Hans Koch und Leonhard Meister den Tod für ihren Glauben. Die Quellen, die uns dies berichten, fügen ausdrücklich hinzu, daß diese Männer „ihrer Herkunft nach Waldenser waren und keineswegs die geringsten unter ihnen".[4]) Sie waren die Aeltesten oder Prediger der Augsburger Gemeinde[5]), die mithin bereits damals uns vollständig organisirt entgegentritt, ohne daß die Spättaufe in Uebung gewesen wäre.

In demselben Jahr 1524 veröffentlichte der nachmals als „Wiedertäufer" verrufene Clemens Ziegler zu Straßburg[6]) ein

1) Näheres bei Keller, Die Reformation 1885. S. 400.

2) Vgl. den Auszug aus Christells Ref.-Hist. von Augsburg, S. 81, welcher sich in Msc. Theol. 1775. 4° der Bibl. zu Hamburg befindet.

3) Nach einer mir freundlich zur Verfügung gestellten Vermuthung des Herrn Dr. Fr. Sandvoß in Berlin rührt der Name nicht von Garten (hortus), sondern von garden, d. h. wandern, her. Es sind die „Apostel" gemeint.

4) Tilemann v. Braght, Het bloedig Tooneel or Martelaarspiegel etc. 1685 Thl. II, 1.

5) Dies erhellt aus dem Sendschreiben (bei Braght), welches sie hinterlassen haben.

6) Ueber ihn s. T. W. Roehrich, Clemens Ziegler u. s. w. 1857. Dort heißt es S. 10: „Er hielt sich zu den Wiedertäufern, zu Joh. Denck, Ludw. Hetzer, Jac. Kautz, Joh. Bünderlin (v. Linz), Pilgram Marbeck u. A." Er hat mancherlei kleine Schriften verfaßt.

kleines Buch unter dem Titel: „Von der wahren Nießung beid Leibs und Bluts Christi — und von dem Tauf" u. s. w. Darin tritt er entschieden für die Schriftgemäßheit der Spättaufe ein und sagt dann wörtlich: „Es ist wohl möglich, daß ein ander evangelisch Volk möchte kommen, das die Mißbräuche in der Christenheit würde mit größerem Ernst abthun denn wir". Das andere Volk — man beachte den Ausdruck Volk, der ungemein charakteristisch ist — wird hier von Ziegler zu einer Zeit angekündigt, wo es noch keine „Täufer" gab. Wie kommt dieser Mann zu einer Ankündigung, die sich nach kaum einem Jahr verwirklichen sollte, wenn er nicht Fühlung hatte mit den Kreisen, die schon damals die Hoffnung hegten, öffentlich hervortreten zu können?

Nürnberg war, seiner Bedeutung entsprechend, ein sehr wichtiger Punkt und zu stillen Zusammenkünften gerade im Jahr 1524 wegen des Reichstags, der dort Massen von Menschen zusammengeführt hatte, vorzüglich geeignet. Daher kommt es, daß außer Denck schon damals eine Reihe der ersten Führer der Brüder vorübergehend dort anwesend waren: vor Allem Hans Hut[1]), Ludwig Hätzer[2]), Hans Schlaffer[3]) und

1) Dies erzählt Hut selbst, s. Ztsch. d. hist. Ver. f. Schwaben u. Neuburg 1874 S. 224.

2) Mitte Juni 1524 war Hätzer in Augsburg. Zwinglii Epp. I, 343. Aus der Aussage Schlaffers (s. Beck, Geschichtsbücher der Wiedertäufer in Oestreich-Ungarn 1883 S. 63, Anm. 1) ergiebt sich, daß Hätzer, Denck und Schlaffer im J. 1524 zu Nürnberg zusammengekommen sind. Vgl. Heberle, in den Theol. Stud. u. Krit. 1851 S. 128.

3) van Braght, Het bloedig tooneel of Martelaars-Spiegel 1685 II, 14 ff. — Ottius, Annales Anab. Basel 1672 p. 46. — Beck, Geschichtsbücher der Wiedertäufer u. s. w., S. 60, S. 63 Anm. 1 und S. 651. — Starck, Gesch. d. Taufe u. d. Taufgesinnten 2c. 1789 S. 200. — Seine Schriften und Lieder sind zahlreich und verdienten, wieder veröffentlicht zu werden. — Vgl. Goedeke, Grundriß d. deutschen Nat.-Lit. II², 243. Eine Lebensskizze von ihm in den Mennonit. Blättern 1885 Nr. 6.

Leonhard Schiemer[1]) — sämmtlich nachmals Blutzeugen ihres Glaubens.

Nun ist es wichtig, daß nach zuverlässigen gleichzeitigen Quellen sowohl Hätzer wie Hut (von den übrigen fehlen uns einstweilen die gleichen Beweise) Mitglieder jener Gemeinden waren, die man Waldenser oder Pickarden nannte.[2])

In den Bewegungen, welche alsbald ausbrachen, und die an den Namen des Anabaptismus angeknüpft zu werden pflegen, tauchen die Namen der eben genannten Männer stets gemeinsam auf, und die Chroniken der späteren Taufgesinnten wissen von ihnen sämmtlich zu berichten. Dagegen erzählen uns weder diese Chroniken noch die Schriften der zeitgenössischen Gegner etwas davon, daß Martin Reinhard, ehemaliger Prediger zu Jena, Heinrich Schwertfeger[3]) oder Thomas Münzer, welche im Laufe des J. 1524 sich ebenfalls vorübergehend in Nürnberg aufhielten, irgend welchen unmittelbaren Antheil an der Erhebung der Gemeinden, die man Täufer nannte, genommen haben.

Wir haben oben den Gegensatz, welcher zwischen den Evangelischen und den Lutherischen im Jahr 1524 bestand, aus Hans Sachs' Schriften kennen gelernt und festgestellt, daß damals der Maler Hans Sebald Beheim zu Sachs Beziehungen besaß. Bald

---

1) v. Bragh t a. O. II, 12. — Ottius, Ann. p. 46. — Beck, Geschichtsbücher S. 61 f. — Ottius kennt nur drei Schriften von ihm, es sind aber mindestens sechs und dazu ein Lied erhalten. Er war ein wissenschaftlich gebildeter Mann. — Eine Skizze seines Lebens in den Mennonit. Bl. 1885 Nr. 9.

2) v. Bragh t a. O. 1685 II, S. 23 u. 24. „Lodovicus (Hätzer) was van de Gemeynte der Waldensen." Ders. erzählt, daß Hut „von den alten waldensischen Brüdern gewesen sei". — Der Chronist Joh. Salat bestätigt dies in Bezug auf Hätzer, indem er ihn „einen der Pickardischen" nennt. Archiv f. Schweiz. Ref.-Gesch. I, 21.

3) M. Reinhard wurde durch Rathsdekret vom 17. Dez. 1524 aus Nürnberg verwiesen, nachdem Schwertfeger schon am 29. October den Ausweisungsbefehl erhalten hatte.

zeigte es sich, daß Mitglieder der Malerzunft, sowie der Goldschmiede, der Buchdrucker und der Bauleute den gleichen Standpunkt wie Beheim einnahmen. Wird es wohl Zufall sein, daß Denck eben diesen Beheim seinen Bruder nennt, den er „in der Wahrheit liebe"?

Wenn wir uns erinnern, daß die Brüder in der Schweiz, wie oben bemerkt, bereits im J. 1522 den Namen Evangelische von sich gebrauchten, so fällt auf die Lage der Dinge doch ein merkwürdiges Licht. Wer mögen wohl die Mitglieder jener Partei gewesen sein, welche Sachs den Lutherischen gegenüberstellt?

Der Anhang der Ersteren läßt sich, da sich die Dinge naturgemäß in der Stille vollzogen, heute nur schwer übersehen. Doch wissen wir, daß die Brüder selbst unter den Geistlichen Freunde besaßen. Es ist überliefert, daß Hut mit dem Prediger an der Deutsch-Ordenskirche zu S. Jacob, Jac. Dolmann, freundschaftlich verkehrte [1]), daß ein Deutschordensherr aus Nürnberg, Namens Leonhard, in aller Form Mitglied der Bruderschaft und unter den Brüdern Prediger war, daß der damalige Prediger zu Eltersdorf, Wolfgang Vogel, alsbald (26. März 1527) den Märtyrertod erlitt [2]).

---

1) Dolmann hatte ihn gastfreundlich in seinem Hause beherbergt; s. Ztsch. d. hist. Ver. f. Schwaben und Neuburg 1874 S. 230.

2) Vogel war ein Freund Dolmanns und Hans Huts; vgl. Ztf. a. a. O. S. 243. — Von Vogels Schrift „Ayn trostlicher Sendbrief" u. s. w. (1526) sind verschiedene Ausgaben erschienen. Die letzte besorgte Joh. Dan. Herrenschmidt in Halle 1717 und empfahl sie als einen ausgezeichneten „lutherischen Traktat". Er wußte nicht, daß Vogel als „Wiedertäufer" von dem lutherischen Magistrat zu Nürnberg hingerichtet war. Im J. 1773 schreibt Will: „Es ist zu verwundern, daß das Buch noch so gut evangelisch abgefaßt ist, da doch Vogels Irrthümer und Aufruhr schon in dem Jahr ausgebrochen waren, da er dies Schreiben herausgab."

Die Umstände fügten es, wie wir oben sahen, daß gerade im Jahr 1524 die Evangelischen schwere Verluste erlitten, und daß der Einfluß der Lutherischen von Monat zu Monat wuchs. Seitdem das Regiment der Stadt wesentlich in der Hand des Lazarus Spengler lag und die Thatsache feststand, daß Luther an mächtigen Reichsfürsten, zumal am Churfürsten von Sachsen, eine starke Stütze gewonnen habe, wiesen alle Erwägungen der Politik wie der Klugheit darauf hin, den Anschluß an Wittenberg zu suchen. Vielleicht lag darin in der That die einzige Möglichkeit, zu praktischen und dauernden Neugestaltungen durchzudringen.

Indessen selbst wenn dieser Entschluß unvermeidlich war, so blieb doch noch die Möglichkeit für den Magistrat offen, innerhalb des nunmehr lutherischen Gemeinwesens die Gleichberechtigung der evangelischen Bekenntnisse zu verkünden und durchzuführen, und eben die Frage, ob die Evangelischen wenigstens zur Duldung gelangen würden, spitzte sich hier zum ersten Mal zu einer folgenschweren Entscheidung zu.

Wo bisher innerhalb des Reiches Maßregeln wider Glaubensabweichungen getroffen worden waren, da war es auf Grund der bestehenden Rechtsverhältnisse geschehen; denn so tief an vielen Orten auch die lutherische Lehre Fuß gefaßt hatte, so war doch eigentlich noch nirgends die förmliche und rechtsgültige Constituirung der lutherischen Kirche erfolgt. Da ging im Jahr 1524 die Reichsstadt Nürnberg mit der formellen Lossagung von der römischen Kirche voran. „In diesem Jahr, erzählen die Nürnberger Chroniken, hat man dem Papst Urlaub gegeben". Nachdem dies geschehen war, galt es, auch in der wichtigen Frage der Glaubensfreiheit neue Rechtsgrundsätze zu schaffen; die Stellung, die das Gemeinwesen in diesem Punkte nahm, war für die Entwicklung der lutherischen Kirche mit oder gegen Luthers Willen von präjudizirlicher Bedeutung.

Wenn die erneuerte Anwendung der alten Theorie auch gegen gemäßigte und christliche Religions-Ansichten in einem lutherischen Gemeinwesen zum Beschluß erhoben ward, so war der Keim eines tiefgehenden und verderblichen Zwiespalts gelegt, und die reformatorische Bewegung beraubte sich selbst eines großen Theils ihrer inneren Kraft und Stärke.

In diesen Umständen liegt die Bedeutung des Prozesses, der in der Kirchengeschichte unter dem unzutreffenden Namen des „Prozesses wider die gottlosen Maler" bekannt geworden ist und der schon sofort nach seinem Austrag weit und breit das größte Aufsehen erregte.

Es liegt außerhalb unserer Aufgabe, hier eine neue Untersuchung dieser Vorgänge, deren dieselben sehr bedürften, anzustellen. Vielmehr kann ich nur einige Andeutungen geben, die sich, wie ich hoffe, bei anderer Gelegenheit werden vervollständigen lassen.

Man hat den Prozeß bisher viel zu wenig als den Austrag einer Prinzipienfrage und als den Kampf zweier großen Parteien, der er in Wirklichkeit war, betrachtet. Es ist richtig, daß nur die Führer, vor Allem Joh. Denck, vor Gericht gestellt, gefangen gesetzt und des Landes verwiesen wurden, aber es ist falsch, daß es sich lediglich um persönliche Meinungsverschiedenheiten zwischen Osiander und Spengler einerseits, und Denck andererseits gehandelt habe.

Dieselben Kämpfe, welche in Nürnberg etwa im October 1524 ihren Anfang nahmen, wiederholten sich wenige Monate später an anderen Orten, vor Allem in Zürich und S. Gallen. Nun wissen wir, daß in den letzteren Städten gerade die Zunftstuben der Handwerker, zumal der Weber, die Mittelpunkte des Widerspruchs wider die aufkommende lutherisch-zwinglische Auffassung des Glaubens waren[1]) und daß überall bereits eine

1) E. Egli, Die St. Galler Täufer. Zürich 1887 S. 24.

festgeschlossene Gemeinschaft oder Bruderschaft vorhanden war, welche für ihre besondere Auffassung der Lehre Christi gleiche Berechtigung und religiöse Duldung verlangte.

Die Akten des Nürnberger Prozesses ergeben nun, daß es auch hier die Zunftstuben und die „Liebhaber des Handwerks" waren, welche die Opposition trugen, vor Allem die Gilde der Maler und Bildschnitzer, welche seit alten Zeiten in Nürnberg existirte, und daß auch hier bereits eine feste Bruderschaft bestand, die in Denck einen ihrer Wortführer gefunden hatte. Daher kommt es, daß die Männer, welche in den Prozeß verwickelt waren, sich ausdrücklich als Brüder[1]) bezeichnen und damit den Namen gebrauchen, der innerhalb der Bruderschaft üblich war, und daß die lutherischen Prediger in dem Gutachten, welches sie über Dencks Bekenntniß aufsetzten, ihn als den Vertreter einer bestimmten Partei behandeln, indem sie u. A. in Bezug auf die von Denck vorgenommene Verbreitung seiner Bekenntnißschrift sagen: „Dabei sieht man auch, wie es falsch ist, daß sie (d. h. die Brüder) stets leugnen, sie reden mit Niemand, sie lehren Niemand, sie begehren Niemanden auf ihre Seite zu ziehen".[2])

Die Maßregeln der lutherischen Obrigkeit begannen am 31. October 1524 wider Hans Greifenberger. In der Anklage wider ihn stand unter Anderem, wie oben bemerkt, daß er die Leute zu einer neuen Sekte verführe.[3])

Danach scheint es, daß man die Sekte damals schon als bestehend ansah. Greifenberger hatte eine Schrift über die Frage verfaßt: „Ob das Evangelium seine Kraft von der Kirche habe" und damit die Erörterung über einen Hauptstreitpunkt zwischen den Lutheranern und den Evangelischen eröffnet. Diese

1) S. das Bekenntniß Dencks in Anlage Nr. 8.
2) S. die Anlage Nr. 9.
3) Soden, Beiträge zur Gesch. d. Ref., S. 204.

Schrift zu verstehen, wird sich mir das Verständniß nicht erschließen; soweit mich aber die Wahrheit treibt, soweit verstehe ich sie, nicht aus Verdienst, sondern aus Gnade.

Wenn ich sie nun also (d. h. aus dem Antrieb eines reinen Herzens) lese, so finde ich in ihr zum Theil Zeugnisse, die mir kräftig bestätigen, daß das, was mich treibt, der Geist Christi ist, von dem die heiligen Bücher sagen, er sei der Sohn des Allerhöchsten.

Vom Glauben wage ich nicht zu sagen, daß ich ihn habe und doch sehe ich, daß mein Unglaube vor ihm nicht bestehen kann. Darum spreche ich: Wohlan in Gottes des Allmächtigen Namen, den ich aus dem Grunde meines Herzens fürchte, Herr, ich glaube, hilf meinem Glauben.

Ich halte die Schrift mit Petrus für eine Leuchte, die da leuchtet im Finstern. Doch vermag sie, wie sie denn mit Menschenhänden geschrieben, mit Menschenmund gesprochen, mit Menschenaugen gesehen und mit Menschenohren gehört wird, durch sich selbst die Finsterniß nicht ganz hinweg zu nehmen. Sondern erst wenn der Tag, das unendliche Licht anbricht, wenn der Morgenstern, der Glaube, der das Kommen der Sonne, der Sonne der Gerechtigkeit (d. h. Christi) anzeigt, wenn dieser Stern (sage ich) aufgeht in unserem Herzen, erst dann ist die Finsterniß des Unglaubens überwunden. Das ist in mir noch nicht.

So lange solche Finsterniß in mir ist, ist es mir unmöglich, die Schrift allenthalben recht zu verstehen. Wie aber kann man ohne rechtes Verständniß rechten Glauben daraus schöpfen?

Der Apostel Petrus sagt, daß die Schrift nicht eigner Auslegung sei, sondern daß es dem h. Geist zustehe, sie auszulegen, eben dem Geist, durch den sie gegeben worden ist.

Das ist mein Thun, womit ich eingehe, frei Gott zu Lieb und Ehren und Niemandem zu Leid oder Schande.

Schon in diesen kurzen Auszügen aus dem Glaubensbekenntniß tritt die Thatsache klar zu Tage, daß das System, welches Denck vertrat, von der Wittenberger Lehre wesentlich verschieden war. Mit voller Klarheit wird hier der Gedanke vertreten, daß die Aussage der inneren Erfahrung oder das christliche Bewußtsein des Einzelnen neben der h. Schrift, doch nicht über ihr, eine Quelle unseres Glaubens ist. Während Luther in seiner mystischen Periode ebenfalls zwischen einem inneren und äußeren Wort unterschieden hatte,[1]) waren er und seine Anhänger um 1525 bereits zu jener Inspirationslehre zurückgekehrt, welche wir oben kennen gelernt haben und die in dem Satze gipfelt: Es steht geschrieben.

Ebenso bestimmt wird von Denck der Satz ausgesprochen, daß ein Etwas, ein Funke der Wahrheit, ein Trieb zum Guten in jedem Menschen übrig geblieben ist, der die Sehnsucht nach einem reineren und besseren Leben weckt — ein Satz, an dessen Stelle die Theologie der lutherischen Kirche die Lehre von der gänzlichen Verderbtheit des Menschen gesetzt hatte.

Endlich aber und vor Allem hielt Denck an der Thatsache fest, daß es ein unmittelbares Verhältniß Gottes zu den guten Menschen giebt, daß Gott ohne Mittel äußerer Art bloß durch das innere Licht, das da ist Christus, den Glauben weckt.

Wenn man das Gutachten der Nürnberger Prediger wider Denck, welches etwa am 15. Januar dem Magistrat übergeben ward, durchsieht, erkennt man, daß dieser Satz besonders dazu beigetragen hat, den Beschluß des staatlichen Einschreitens herbeizuführen. Die Prediger sagen: „Das ist ein Betrug und List, wie diese Propheten pflegen zu handeln. Es ist wahr, Gott giebt den Glauben, er giebt ihn aber durch Mittel des Gehörs, wie oben gezeigt ist. Das Gehör kommt aus dem Predigen oder Schreiben; also bleibt Gott der Werkmeister und die Schrift

1) Näheres bei Hering, Die Mystik Luthers Leipzig 1879. S. 149.

oder das Predigtamt das Werkzeug, und so wenig ein Werkmeister ohne Werkzeug etwas vollenden kann, so wenig will Gott den Glauben geben denen, die seine Schrift oder Predigt verachten."

Es ist merkwürdig, daß gleich hier, wo die Parteien zuerst aufeinanderstießen, die Gegensätze in voller Klarheit zu Tage treten. Wir haben oben gesehen, daß Luther in den Prozeß der Vereinigung der Seele mit Gott die h. Schrift als vermittelndes Glied wieder eingeschoben, den Glauben daran als die zur Erlangung der Seligkeit nothwendige Leistung und die Prediger als das unentbehrliche Werkzeug zur Erlangung des Glaubens hingestellt hatte. Es war natürlich, daß die Anhänger der Glaubenslehre der altevangelischen Gemeinden, welche die Seligkeit allein an den Glauben und die Gnade, nicht aber an irgend ein Werkzeug gebunden wissen wollten, darin einen Abfall von der unter ihnen überlieferten Auffassung und eine Wiederanknüpfung an die Lehren der römischen Kirche erkannten.

Eben in jenem Gutachten ward weiter erklärt, daß die Prediger zwar bereit seien, ferner in dieser Sache zu verhandeln, daß sie aber eine solche Verhandlung für unnütz ansehen müßten und ihren Gegenbericht auf das Bekenntniß daher nicht (wie ursprünglich beabsichtigt war) dem Angeklagten, sondern der Obrigkeit einzureichen sich entschlossen hätten. Angesichts der Nutzlosigkeit weiterer Erörterungen erwarten die Prediger (wie sie am Schluß sagen), daß die Obrigkeit, wie es ihr von Amts- und göttlicher Ordnung wegen gebühre, Einsehen thun werde, damit die Verklagten „ihre giftigen Irrthümer (was sie doch nicht unterlassen) nicht weiter unter das Volk ausbreiten."

Die erste Folge dieses Gutachtens war, daß am 18. Januar ein Rathsbeschluß erfolgte, welcher besagte, daß die Sache der gefangenen Maler ruhen zu lassen sei, bis die Angelegenheit Dencks erledigt wäre. Hiermit wurde diese Sache von der der

Maler getrennt, und da außerdem etwa am 25. Januar ein theologisches Gutachten abgegeben ward, worin stand, daß Denck niemals „die Obrigkeit als seine Herrn verneint" habe und daß „er in seiner Opinion bei weitem nicht so gottlos wie diese Leute (die Maler) gewesen sei,"[1]) so sind diejenigen, welche aus der angeblichen Gottlosigkeit der Maler (die ich indessen bestreite[2]) die Ausweisung Dencks erklären wollen, nicht im Rechte.

Wir kennen die Ereignisse nicht, welche sich zwischen dem 18. und 21. Januar vollzogen; genug, am letztgenannten Tage erfolgte das wichtige Dekret, worin befohlen ward, daß Denck wegen der „unchristlichen Irrthümer", die er hege, vor Sonnenuntergang die Stadt zu verlassen habe und mit ewiger Verbannung zu bestrafen sei, widrigenfalls ihm „nachgetrachtet und er an seinem Leib gestraft werden solle."[3])

Es war, wie oben bemerkt, ein überaus folgenreicher Beschluß und in der Bewegung, die er nicht nur in Nürnberg, sondern an vielen Orten Deutschlands hervorrief, als er bekannt wurde, spiegelt sich seine Bedeutung wieder. Er war das Zeichen, daß der offene Kampf zwischen denjenigen Evangelischen, welche an der Lehre der älteren Parteien festzuhalten entschlossen waren, und der neuen Kirche von letzterer mit Hülfe der Staatsgewalt begonnen worden war, und weit und breit ging das Vorgefühl schwerer Krisen durch die Nation.

---

1) S. Kirchengeschichtliche Studien. Leipzig 1888 S. 249.

2) Melanchthon spricht sich im Comment. in Officia Ciceronis über die Frage aus: Num Magistratus punire possit errores mentis und sagt dabei: „Erant Norimbergae pictores, qui, cum haberent enthusiasticas opiniones et imaginationes de violentis raptibus, passim dicebant, se nondum credere symbola, sed exspectare violentos raptus. Hos senatus jussit ex urbe discedere, nolens habere cives professione publica negantes, se credere symbola, ac juste fecit senatus." Wo ist hier von Gottlosigkeit, Aufruhr u. s. w. die Rede? Melanchthon war selbst um jene Zeit in Nürnberg, kann also als ein guter Gewährsmann gelten.

3) Keller, Denck. Lpz. 1882 S. 249.

Es war natürlich, daß die Männer und die Glaubenslehren, welchen in Nürnberg der Stempel der Gefährlichkeit und Gottlosigkeit aufgedrückt worden war, ein für alle Mal bei denjenigen, welche dem Beispiel Nürnbergs zu folgen pflegten oder sich mit Nürnberg in der Auffassung des lutherischen Glaubens eins wußten, in die Acht erklärt wurden. Das Gemeinwesen, welches die Männer aufnahm und schützte, die in Nürnberg des Verbrechens der Ketzerei schuldig erklärt worden waren, stellte sich in einen naturgemäßen Gegensatz zu der mächtigen Reichsstadt und zu der lutherischen Lehre, wie sie dort geübt und aufgefaßt wurde.

In der That sehen wir Denck und seine Freunde von nun an überall, wohin sie kamen, in Basel, Zürich, St. Gallen, Worms, Augsburg, Straßburg u. s. w. gerade von den lutherischen oder zwinglischen Parteigängern als staatsgefährliche Männer behandelt, und das Zeugniß, welches die Nürnberger Theologen nach seiner Ausweisung vertraulich aussprachen, daß er niemals die Obrigkeit und seine Pflicht wider sie „verneint" habe, half ihm nichts, weil im Gegentheil überall das falsche Gerücht vor ihm herlief — er bestätigt dies selbst in einem Brief an den Magistrat von Augsburg [1]) —, daß er aus Nürnberg wegen aufrührerischer Bestrebungen ausgewiesen worden sei.

Wir besitzen seitens der Männer, die bis zum J. 1525 in Nürnberg freundschaftlich mit Denck verkehrt haben, vor Allem seitens Pirkheimers, Aeußerungen über die Ausweisung und deren Gründe. Darin wird mit keinem Wort auf Münzer Bezug genommen; vielmehr schiebt Pirkheimer dem Oecolampad, (als dessen Schüler er den Denck mit Unrecht betrachtet) und seinen Lehren die Schuld an der Katastrophe zu. Wolfg. Capito, der von Nürnberg aus unterrichtet worden war, hatte erfahren,

1) Keller, Hans Denck. S. 250.

daß der Grund der Ausweisung in antitrinitarischen Auffassungen gelegen habe. Es gingen offenbar verschiedene Versionen um, aber die Behauptung, daß Denck als Münzerianer verbannt worden sei, fand von vornherein in den Kreisen der Unterrichteten keinen Glauben.

Um die Ereignisse zu verstehen, muß man bedenken, daß wenige Monate nach den Nürnberger Vorgängen die Bauern unter Berufung auf die „evangelische Freiheit" und auf Luthers Schriften sich erhoben. Man weiß, daß einzelne Führer dieser neuen Erhebung ebenso wie Staupitz und Denck aus der Schule der Mystik hervorgegangen waren, und es war für eine geschickte Polemik nicht schwer, die Berührungspunkte, die in der That vorhanden waren, derart in den Vordergrund zu schieben, daß die Verschiedenheiten ganz übersehen wurden.

In der ungeheuren Aufregung jener Jahre war jede Neuerung, welche sich nicht bereits festgesetzt hatte (wie die lutherische in Sachsen und die zwinglische in der Schweiz), sowohl der römischen Kirche wie den Anhängern Luthers verdächtig. Wenn es den Vertretern der altevangelischen Glaubenslehre nicht gelang, einen oder mehrere geistige Führer von großer und anerkannter Autorität zu gewinnen, Führer, welche das Schiff der Gemeinschaft während eines längeren Zeitabschnitts durch die Klippen zu steuern vermochten, so war sie schwerlich im Stande, ihre Berechtigung und Eigenart zur öffentlichen Kenntniß, geschweige denn zur öffentlichen Anerkennung zu bringen.

Sobald das Auftauchen der neuen Partei bekannt wurde und sobald es verlautete, daß deren Anhänger weder römisch-katholisch noch lutherisch sein wollten, waren die Vertreter beider Richtungen mit Eifer bemüht, ihrer Ausbreitung entgegenzutreten. Als beßtes Mittel für diesen Zweck galt es damals, wie uns ein Zeitgenosse belehrt, die Gegner sofort bei ihrem ersten Auftreten als verdächtige und vertrauensunwürdige Personen der Oeffent-

lichkeit anzugeben,[1]) und indem danach verfahren ward, geschah es, daß weit und breit alsbald die häßlichsten Verleumdungen auftauchten.

Es war ein schweres Unglück, daß sich vom ersten Augenblick an in die Kämpfe, welche mit den Nürnberger Ereignissen innerhalb der Evangelischen ausbrachen, das Gift falscher Anklagen einschlich. Die sachlichen Gegensätze, welche seit der Wendung, die die Dinge in Wittenberg nahmen, unvermeidlich geworden waren, erhielten dadurch eine furchtbare Verschärfung und steigerten sich allmählich bis zu dem Punkte, den der Kampf in den Unruhen, die sich an den Namen der „Wiedertäufer" knüpfen, erreichte. Es ist bekannt, daß die Schuld für diese Verschärfung bisher auf die Schultern derer gelegt zu werden pflegte, welche in dem großen Kampfe der schwächere Theil und die um des Glaubens willen Verfolgten, nicht aber die Verfolger, gewesen sind.

Wie dem auch sein mag, so ist doch gewiß, daß nach den Nürnberger Ereignissen der offene Bruch zwischen den Lutherischen und den Gemeinden oder „Ketzerschulen", deren Führer im Sommer 1524 in Nürnberg gewesen waren, unabwendbar war.

Um die Wende der Jahre 1524/25 trat das entscheidende Ereigniß ein: die Gewaltmaßregeln machten wie ein Lauffeuer die Runde durch die Gemeinden und eine lebhafte Bewegung ward aller Orten bemerkbar. Man war in den Kreisen der Brüder weit entfernt von Muthlosigkeit; vielmehr ward die Lossagung von der neuen Kirche beschlossen, und gerade in denselben Wochen, wo in Zürich die Nachricht von den Nürnberger Vorgängen einlief, ward durch die öffentliche Einführung der Spättaufe das Signal zur offenen Trennung gegeben.

---

1) S. den Brief Oecolampads an Blaurer vom Februar 1527, wo es von den Gegnern der neuen Kirche heißt: „Nam si ab initio recte describuntur populo, nemo illis fidem habet." Vgl. Herzog, Das Leben Oecolampads II, 291.

Neuntes Capitel.

Der Beginn der Reformation und die Ketzerschulen.

Die „Ketzerschulen" diesseits und jenseits der Alpen um das Jahr 1515. — Der internationale Zusammenhang der Gemeinden. — Die Brüder am Niederrhein und ihre „Synagogen". — Adolph Clarenbach. — Die Namen der Brüder im Volksmund vor und nach 1525. — Neue Sekten-Namen. — Der Gemeindebegriff und die „Gewalt des Amts". — Woher stammt die Gewalt des Amts unter den ersten Täufern? — Wahl und Sendung. — Das römisch-katholische Lebensideal.

Um das Jahr 1515 und früher gab es in den Alpenthälern Piemonts und Südfrankreichs Christen-Gemeinden, welche die Jurisdiktion der römischen Kirche nicht anerkannten. Unter dem Druck der Ketzer-Gesetze hatten diese Gemeinden — die Gegner pflegten sie Waldenser zu nennen — die öffentliche Loslösung von der römischen Kirche und die Einführung derjenigen heiligen Handlungen, welche sie für schriftgemäß hielten, nicht verwirklichen können, und so begnügten sie sich nothgedrungen mit der Aufrechterhaltung der apostolischen Gemeinde-Verfassung und mit stillen Andachten, nahmen im Uebrigen aber an dem Gottesdienst der römischen Kirche Theil, falls sie dazu gezwungen wurden.

Was um und nach 1515 in jenen Gegenden der Fall war, das traf auch auf die Schweiz, das Reich, England und Böhmen zu. Diesseits der Alpen gab es genau ebenso wie jenseits derselben um die genannte Zeit Ketzerschulen (wie sie in den Urkunden genannt werden), welche ihre eignen Prediger und eignen Gottesdienst besaßen, im Uebrigen aber in ungelöster äußerer Verbindung mit der römischen Kirche verharrten.

Der Name Schule diente im ganzen Mittelalter und selbst noch im 16. Jahrhundert zur Bezeichnung einer kirchlichen Sondergemeinde[1]), nicht eines Vereins, und es wird daher bis zum Beweise des Gegentheils als dargethan gelten müssen, daß in der Zeit, wo diese Schulen in den Akten vorkommen — und sie begegnen uns vor und nach dem Jahr 1517 — anverschiedenen Orten Gemeinden vorhanden waren, Gemeinden, die sich als rechtsgültig constituirt ansahen und gemäß ihrem Kirchenbegriff ansehen konnten, obwohl die Ceremonien, die sie als schriftgemäß betrachteten, bei ihnen nicht in öffentlicher Uebung waren.

Die „Schulen" in der Schweiz treten uns um das J. 1522 bereits in einer festgeschlossenen äußeren Verbindung entgegen, die, wie die Akten beweisen, längst vor dem genannten Jahr geschaffen worden sein muß. Die erste Versammlung der Brüder, von der wir hören, hatte zu Baden stattgefunden.[2])

Die Organisation scheint zunächst nur die Schweizer Schulen umfaßt zu haben. Indessen bestanden vom ersten Augenblick an auch Beziehungen zu den Brüdern, die jenseits der Alpen wohnten; denn unter den Mitgliedern der Ketzerschulen, welche in den Akten vorkommen, erscheint auch ein gewisser Valentin Gredig als Diener des Worts, von dem ausdrücklich bezeugt wird, daß er aus Savoyen stamme; auch aus der italienischen und französischen Schweiz nahmen Brüder an der Bewegung Theil.

Man hat, wie ich glaube, viel zu wenig beachtet, daß drei der hervorragendsten Führer der „Spiritualen", nämlich die Graubündner Jörg von Bonaduz[3]) (der bald unter dem volks-

1) Vgl. A. Harnack, Die Lehre der zwölf Apostel. Lpz. 1884 S. 134.

2) Näheres bei Keller, Die Reformation u. s. w. Lpz. 1885 S. 400. Der „Leutpriester" ist wahrscheinlich Ulrich Zwingli.

3) Vgl. Egli, Die St. Galler Täufer. S. 20.

thümlichen Namen Jörg, der Blaurock, bekannt wurde) und Andreas Castelberger, genannt auf der Stülzen[1]), sowie der Sohn des St. Galler Zunftmeisters Wolfgang Schorant, gen. Ulimann, lange Zeit in Chur gelebt haben, wo damals die großen Alpenstraßen, die aus Italien in das Reich führten, sich trafen, und welches den Stapelplatz für den Handel mit Oberitalien bildete.

In diesem Bündner-Lande, wo die rhätoromanische Sprache vorherrschte und ein starker Bruchtheil der Bevölkerung italienisch war, war man gewohnt, mehr den geistigen Anregungen, die von der Lombardei und Piemont aus hierher drangen, Folge zu geben, als Belehrung von Niederdeutschland oder Sachsen zu empfangen, und so gewiß es ist, daß die Züricher Ereignisse unter dem Einfluß der Erschütterungen, die von Wittenberg aus das Reich durchzuckten, sich vollzogen haben, so sicher ist, daß die Männer, die vom ersten Tage ihres öffentlichen Auftretens an den Wittenberger Gelehrten in den wichtigsten Punkten widersprachen, nicht durch Luther oder Melanchthon ihre vornehmsten Anregungen erhalten haben können.

Es ist in diesen Dingen schwer, zur vollen Klarheit zu gelangen, bevor die Ketzergeschichte Norditaliens und der Schweiz nicht besser aufgehellt ist. Die Lombardei und Oberitalien überhaupt, wo die Heimath der nordeuropäischen Tuchmacherei zu suchen ist, war seit Arnold v. Brescia († 1155) auch die Heimath bibelgläubiger Ketzer, und als die sogenannten Waldenser im J. 1218 eine ihrer Synoden nach Bergamo einberiefen, hatten sie diesen Ort sicherlich aus keinem anderen Grund gewählt, als weil diese Stadt und ihre Umgebung einen der geistigen Mittelpunkte ihrer Partei bildete.

1) Ueber ihn und die „Schule", der er schon seit 1522 vorstand, siehe E. Egli, Die Züricher Wiedertäufer. 1878 S. 15.

Der internationale Zusammenhang der Gemeinden, wie wir ihn im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert beobachten können, war um das J. 1500 noch keineswegs gebrochen. Aus einer neuerdings erschlossenen Quelle haben wir über denselben eine ganz merkwürdige Aufklärung erhalten.

Im Archiv der reformirten Gemeinde zu Emmerich findet sich eine alte Chronik,[1]) die folgende Nachrichten enthält:

„Schon 126 Jahre vor der Reformation Luthers (also 1391) haben evangelische Glaubensgenossen Deutschland und auch unsere Gegenden bewohnt; wovon noch Nachkommen zu der Zeit lebten, als sich an dieser Stelle (d. h. zu Emmerich) eine protestantische Gemeinde festsetzte. Im Jahr unseres Herrn 1391 wurden in Sachsen und Pommern mit wohlbedachtem Rath und Vorsatz vierhundert und dreiundvierzig Waldenser gefangen genommen,[2]) die alle bezeugten, den Dienst Gottes zu vollbringen und darin so zu verharren, wie sie es aus ihrer Väter Mund verstanden hätten, und daß auch Lehrer aus Böhmen dahin gekommen seien, ohne aufgehalten zu werden. Viele haben in jener Zeit das Sachsenland räumen müssen und haben sich an verschiedenen Orten niedergelassen, auch hier in unserem clevischen Land, freilich mit Vorsicht um der Gefahren willen, denen sie überall ausgesetzt waren, wo sie nicht im Geheimen bestanden.[3])

1) Sie führt den Titel Kort Verhaal van den Aanvang en verderen Bloy onser Emmeriksche Gereformeerde Gemeente. Alles out oude Gedenkschriften en Boeken byeen gezamelt. Näheres in dem Aufsatz Vielhabers in Bd. VII der Theol. Arbeiten aus d. rhein. Wiss. Prediger-Verein, hrsg. v. Evertsbusch. Bonn 1886 S. 91 ff.

2) Ueber diese Verfolgung der Waldenser in der Mark Brandenburg und Pommern, s. W. Wattenbach, Ueber die Inquisition gegen die Waldenser in der Mark Brandenburg und in Pommern. Abhdlg. d. K. Preuß. Akad. d. Wiss. 1886.

3) Die Stelle lautet: Viele hebben tho dier tied dat Sassenland moiten rumen und hebben sich oiveralle niedergezettet, oick hier in uns Cleefsland, bedectelick omb der perikelen wille, die sy oiveralle, doch

Unter diesen befand sich auch ein gewisser Noël aus der Verwandtschaft der Voreltern des Herrn Stephan Noël, Pfarrherrn zu Angrogne. Dieser Pfarrer hat noch im Jahr 1460[1]) gelebt und er hat viel ausgestanden unter der Verfolgung des Grafen de la Trinité, welcher mit seinen Henkern nach Angrogne gekommen war, um mit Feuer und Schwert sämmtliche gläubige Brüder und ihren Gottesdienst zu verfolgen und zu dämpfen. Auch haben sie die gräuliche Verfolgung und Metzelei, welche Papst Innocenz, der achte dieses Namens, im Jahre unseres Herrn 1488 durch seine Schergen unternahm, zu erdulden gehabt. Der Bluthund Albert de Capitaneis (Albert Catanée) nahm seinen Weg mit ungefähr 1800 Mann gegen die gläubigen Waldenser und zog in die Thäler von Angrogne, Luserna, Pérouse, (St.) Martin, Valcluson und Pragela, um alle zu martern und zu morden. Viele setzten ihr Heil in die Flucht. — Unter den Entkommenen waren Viele, die sich wie die Voreltern nach Sachsen und hernach bis an den Rhein (und) nach Westfalen begaben. Bei diesen war auch ein Noël, welcher seinen Namen um der Verfolgung willen in Ney oder besser Noy geändert hat; dessen Nachkommen haben hier zu Emmerich gewohnt und sind bei Aufrichtung unserer Gemeinde auch Mitglieder gewesen und haben zur Unterstützung der Kirche viel gethan".

Aus diesen Aufzeichnungen, welche etwa um die Mitte des 16. Jahrhunderts gemacht sind, und die, wie die Chronik sagt, aus dem Besitz einer Verwandten des im Jahr 1488 an den Rhein geflüchteten Noël herrühren, erhellt, daß die Gemeinden am Niederhein bereits mindestens im J. 1391 bestanden, daß sie damals aus der Mark Brandenburg und 1488 aus

nicht secretelick utgezettet waren. Wahrscheinlich sind die Worte doch nicht secretelick an das Ende zu setzen und in dem obigen Sinn zu verstehen.

1) In der Handschrift steht: Ao. Cr. 1560. Es soll aber offenbar 1460 heißen.

Italien Zuzug erhielten und daß sie um das J. 1517 noch bestanden.

Wenn man die Anfänge der Reformation am Niederrhein betrachtet, wie wir sie aus anderen Quellen kennen, so ergiebt sich, daß die ersten Mittelpunkte der Bewegung von den Gegnern als Judenschulen oder Synagogen[1]), d. h. Ketzerschulen, bezeichnet und daß deren Mitglieder einige Jahre später als Täufer verfolgt wurden, ja es erhellt sogar aus den Chroniken, daß unter den nächsten Freunden jener Mitglieder der Ketzerschulen um 1522 ebenso wie um 1488 Franzosen eine Rolle spielen.[2])

Ebenso wie in den Schweizer Bergen und am Niederrhein erscheinen in Tyrol frühzeitig die alten Ketzer wieder an der Oberfläche. In Kitzbüchel ist die Gemeinde schon 1522 nachweisbar; ihr Prediger war damals Thomas Herman, der im J. 1527 ebendort den Märtyrertod erlitt.[3]) Auch in den großen oberdeutschen Städten, wie in Nürnberg, Augsburg, Straßburg lassen sich ihre Spuren um dieselbe Zeit erkennen.

Heinrich Bullinger bezeugt, daß die Männer, welche seit dem J. 1525 von den Gegnern Täufer oder Wiedertäufer genannt wurden, vorher „Spirituöser" geheißen hätten.[4]) Aber

1) In der Schweiz wurde zur Verhöhnung der Ketzer, die sich in den Ketzerschulen zusammenfanden, das „Judenlied" gesungen. Vgl. E. Egli, Aktensammlung ꝛc. Zürich 1879 S. 85.

2) Ueber die „Synagogen" am Niederrhein s. Goebel, Gesch. d. christl. Lebens. 1849 I, 123. E. Demmer, Gesch. der Ref. am Niederrhein. 1885 S. 3. C. Krafft, Die Geschichte der beiden Märtyrer der evang. Kirche Adolf Clarenbach und Peter Fliesteden. Elberf. 1886 S. 22 f. Eben hier bezeichnet Krafft es als unerklärt, auf welche Weise Clarenbach mit den Franzosen in Verbindung gekommen ist. Die Erklärung liegt in dem erzählten internationalen Zusammenhang der „Ketzerschulen". — Daß Clarenbach nicht Märtyrer der evangel. Kirche im heutigen Sinne dieses Wortes, sondern der Täufer war, s. bei Jos. Beck, Geschichtsbücher der Wiedertäufer. Wien 1883 S. 37.

3) Beck, Geschichtsbücher der Wiedertäufer u. s. w. S. 56 Anm. 1.

4) Bullinger, Der Widertäuffer Ursprung u. s. w. 1560 Bl. 10b.

er verschweigt, daß weit über das Jahr 1525 hinaus, ja durch das ganze sechzehnte Jahrhundert, im Volksmund dieselben Namen zur Bezeichnung der sog. Täufer gebraucht zu werden pflegten, welche seit Jahrhunderten für die „Waldenser" üblich waren. Noch im J. 1589 werden die „Täufer" Katharer, Grubenheimer, Spiritualen, Euchiten, Libertiner, Adamiten, Enthusiasten, apostolische Brüder, Sabbatarier u. s. w. genannt und folglich doch in gewissem Sinn mit denjenigen Gemeinden identificirt, welche ehedem dieselben Namen trugen.[1])

Während aus dieser Thatsache demnach erhellt, daß der gemeine Mann, zumal die Bürger in den Städten (das heißt gerade diejenigen Volkskreise, welche die Brüder aus unmittelbarster Berührung kannten) keine wesentlichen Unterschiede zwischen den „Brüdern" des 15. und des 16. Jahrhunderts wahrzunehmen vermochten, bezeugt der Umstand, daß die gelehrten Theologen, welche den neuen, ganz unzutreffenden Ketzer-Namen Anabaptisten erfanden, eine „neue und unerhörte Sekte" vor sich zu haben meinten.

Ich will es dahin gestellt sein lassen, wie weit jene Theologen dies wirklich meinten, oder glaubten, es meinen zu müssen; jedenfalls ist aber soviel gewiß, daß die Behauptung, wonach eine neue und unerhörte Sekte plötzlich aufgetaucht sei, ein vorzügliches Kampfmittel darstellte und daß diese Angabe zugleich die Folgerung in sich schloß, daß die „Ketzerschulen", welche vor dem J. 1525 existirten, keine Gemeinden, sondern Vereine gewesen seien. Und in der That ist es richtig, daß nach dem Kirchen- und Gemeinde-Begriff, wie jene Theologen ihn faßten, die Brüder keine Gemeinden besessen haben, aber es ist

1) S. Gründliche, kurtz verfaßte Historia. Von Münsterischen Widertäufern u. s. w. durch Christoffen Erhard. München 1589.

nicht minder sicher, daß die Mitglieder der Ketzerschulen im Sinn ihrer eignen Gemeinschaft und im Sinn der altchristlichen Zeiten wirkliche Gemeinden bildeten, da sie gemäß der „Ordnung Christi" organisirt waren und kraft der Handauflegung Bischöfe, Prediger und Diakonen besaßen.

Man kann die Entwicklungen, welche sich vor und nach dem J. 1517 vollzogen, am besten verstehen, wenn man gewisse ähnliche Ereignisse, die etwa hundert Jahre später eintraten, damit in Vergleich stellt.[1]) Als im J. 1609 das Haus Hohenzollern am Niederrhein zur Herrschaft gelangte und die Gewissensfreiheit dort verkündet wurde, tauchen plötzlich an zahlreichen Orten, wo bis dahin alles katholisch zu sein schien, evangelische, meist reformirte, Gemeinden auf. Es läßt sich geschichtlich nachweisen, daß diese Gemeinden keineswegs erst im J. 1609 sich gebildet haben, sondern als „heimliche Gemeinden" schon lange Zeit vorher bestanden. Unter dem Zwang aber, unter dem sie lebten, hatten ihre Glieder sich äußerlich meist katholisch gehalten, ohne daß sie deßwegen glaubten, ihre Eigenschaft als evangelische Gemeinden aufzugeben und ohne daß es bis jetzt einem Kirchenhistoriker eingefallen wäre, ihr Vorhandensein im 16. Jahrh. zu leugnen.

Was im J. 1609 am Niederrhein erfolgte, das geschah um das J. 1517 in gewisser Weise in ganz Deutschland: Luther verkündete unter dem Beifall fast der gesammten öffentlichen Meinung die Freiheit des Glaubens und des Gewissens und wenn auch nicht rechtlich, so war doch thatsächlich in einzelnen Ländern auf einige Jahre für jede Partei die Möglichkeit zu freier Meinungs-Aeußerung und freier Uebung des Gottesdienstes gewonnen.

---

1) Vgl. darüber Keller, Die Gegenreformation in Westfalen und am Niederrhein. Bd. II. (1585—1609) Lpz. 1887. S. 4 ff.

Es ist bis jetzt, soviel mir bekannt geworden ist, von keinem einsichtigen Forscher bestritten worden, daß zwischen der Glaubenslehre und der Gemeinde-Verfassung der Brüder, die bis zum J. 1525 allgemein Spiritualen, Waldenser u. s. w., und seitdem von einigen gelehrten Theologen „Täufer" oder „Wiedertäufer" genannt wurden — sie selbst nannten sich nach wie vor Christen, Gemeinden Christi oder evangelische Christen, ihre Gemeinschaft aber bezeichneten sie als Brüderschaft — eine sehr große Uebereinstimmung vorhanden ist. Allein viele Kirchenhistoriker haben gemeint, diese Uebereinstimmung beweise nicht, daß wir dieselben Gemeinden in zwei verschiedenen Entwicklungsstufen ihrer Geschichte vor uns haben, sondern sie beruhe auf der Thatsache, daß die Waldenser bibelgläubige Christen gewesen seien, und daß die „Täufer" ebenfalls den engsten Anschluß an die heiligen Schriften sich zum Gesetz gemacht hätten. Die Benutzung der gleichen Quelle habe, so meint man, naturgemäß die gleichen Lehren und die gleichen Einrichtungen bei beiden Gemeinschaften zur Folge gehabt.

Man kann dem gegenüber fragen, ob wirklich alle Männer, die sich den engen Anschluß an die Bibel zur Richtschnur genommen haben, zu den gleichen Ergebnissen bezüglich des Inhalts derselben gekommen sind; die Thatsache, daß Luther, der doch gewiß auch auf die Bibel sich stützt, zu ganz anderen Resultaten gekommen ist als die Täufer, und Zwingli zu anderen als Luther, und Calvin zu anderen als Zwingli u. s. w. spricht nicht für diese Theorie. Nehmen wir indessen einmal an, daß diese Hypothese über den Ursprung des sogenannten Anabaptismus, richtig sei. Aber was ist denn damit erklärt? Man kann wohl glaublich machen, daß die gemeinsame Benutzung der Bibel auf verwandte Ideen führt. Hier aber handelt es sich nicht bloß um eine innere Verwandtschaft, sondern um eine Uebereinstimmung in allen Grundgedanken, ja oft in allen Einzel-

heiten des Systems. Ist es denkbar und giebt es irgend einen historischen Präzedenzfall, daß eine solche Uebereinstimmung zwischen zwei Gemeinschaften existirt, welche unabhängig von einander entstanden sind? Und ferner: wie will man es erklären, daß zwischen Waldensern und Täufern auch in solchen Punkten Uebereinstimmung herrscht, von welchen kein Wort in der Bibel steht?

Ich will, um nur ein Beispiel anzuführen, lediglich darauf hinweisen, daß die Waldenser in Holz gebaute Kapellen für ihre Gottesdienste bevorzugten und die römisch-katholischen Kirchen schon im 13. Jahrh. als „Steinhäuser" bezeichneten.[1]) Genau dieselbe merkwürdige Antipathie, ja dieselbe Bezeichnung Steinhäuser, läßt sich bei den sog. Täufern im 16. Jahrhundert nachweisen und zwar sowohl im Jahre 1525 in St. Gallen[2]) wie im Jahr 1535 zu Münster.

Für die Entscheidung der Frage, ob die Brüder, welche seit 1525 einen neuen Ketzer-Namen empfingen, auch eine „neue Sekte" darstellen, ward von den Theologen der herrschenden Kirchen die Thatsache für genügend erachtet, daß die Brüder seit jenem Jahr gewisse heilige Handlungen, die sie bis dahin nicht geübt hatten, in Gebrauch nahmen. Da nach ihrer Vorstellung eine Gemeinde nur dort vorhanden war, wo ein bestimmtes Glaubensbekenntniß und bestimmte Sakramente in Uebung waren, so genügte jenes Kennzeichen nach ihrer Auffassung völlig, und dies war ja auch von ihrem Standpunkt aus ganz folgerichtig gedacht.

Allein die Brüder waren fast Alle darüber einig, daß weder irgend eine sogenannte Rechtgläubigkeit noch irgend welche Cere-

1) Keller, Die Reformation S. 84. Anm. 4.
2) Keßlers Sabbata, hrsg. v. E. Götzinger. St. Gallen. 1866. I, 273.

monien unauslösliche Theile des Gemeindebegriffs seien. Für die Bindung der Gewissen an ein bestimmtes Glaubensbekenntniß war Niemand unter ihnen; aber auch die Uebung der Sacramente — sie gebrauchten dafür lieber den Ausdruck heilige Handlungen — konnte zeitweilig unterbrochen sein, ohne das eigentliche Wesen der Gemeinde zu verändern; denn die Lehre, daß der Gebrauch irgend eines Sacraments zum Seelenheil nothwendig sei, kannten sie nicht.

Dagegen legten sie in ihrem Gemeinde-Begriff um so größeren Nachdruck auf die gesetzmäßige Uebertragung und Uebung der Gewalt des Amts oder der „Sendung", und sie lehrten und glaubten, daß dort, wo der regelmäßige Zusammenhang mit der Gesammtgemeinde, wie er durch die Uebertragung der Amtsgewalt zum Ausdruck kam, nicht vorhanden war, ein wesentlicher Theil des Ganzen fehle, und daß dort wohl noch eine Sekte, aber nicht mehr die rechte Gemeinde vorhanden sei.

Es war Christi Wille, so glaubten die Brüder, daß die Christen für alle Zeiten in einer mittelbaren Beziehung zur Urgemeinde bleiben und daß sie dadurch die reinigende Kraft, welche die Zugehörigkeit zu der seines Geistes theilhaft gewordenen Gemeinschaft gewährt, an sich erfahren sollten. Deshalb haben die Apostel von Anfang an die Handauflegung geübt, theils um dadurch die also berufenen Männer als treue Zeugen der Ueberlieferung erscheinen zu lassen, theils um zu zeigen, daß die Gemeinden, die im Besitz derselben waren, in regelmäßiger und gesetzmäßiger Verbindung mit der Gesammtgemeinde geblieben seien.

Diese Begriffsbestimmung der Gewalt des Amts oder der Sendung schloß die Möglichkeit aus, daß derjenige, welcher sie erhalten hatte, dadurch im Besitz einzigartiger geistlicher Kräfte zu sein glaubte. Ein anderer Unterschied als der des Ehrenamts wurde dadurch nicht begründet; auch lagen die Gefahren,

welche der verwandte und doch sehr verschiedene Begriff der apostolischen Succession in sich barg, für die altevangelischen Gemeinden deßhalb fern, weil ihrer Glaubenslehre der Begriff des Opfers und der Gnaden-Vermittlung durch die Sacramente fehlte. Nicht die Handauflegung, sondern die Idee des Opfers hat den Priesterstand, wie ihn die römische Kirche kennt, ins Leben gerufen.

Es ist bekannt, daß es in den altchristlichen Gemeinden einen Dienst (λειτουργία) der Aeltesten gab, welcher auf die Apostel zurückgeführt wurde. Diese Gemeinden verlangten von denen, welche unter ihnen eine hirtenamtliche Thätigkeit üben wollten, den Nachweis, daß sie die Gewalt des Amts in regelmäßiger Weise empfangen hätten.

Derselbe Gedanke begegnet uns dann im Mittelalter bei den Gemeinden, die man Waldenser nannte.

Der Verfasser der Ursberger Chronik erzählt zum J. 1212 über die Armen von Lyon: „Sie sagen, sie führten das Leben der Apostel; ohne etwas Eigenes besitzen zu wollen und ohne festen Wohnort zögen sie durch die Dörfer und die Städte — und dies Alles, so versichern sie, sei von den Aposteln auf sie gekommen".[1])

In einem Bericht des Inquisitors Petrus über die östreichischen Brüder aus dem 14. Jahrh. heißt es, daß die Handauflegung[2]) unter ihnen im Gebrauch sei und daß die Brüder ihre so bestätigten Wanderprediger als besser befähigt für ihr

---

1) Chronicon Ursperg. ad a. 1212 (Mon. Germ. SS. XXIII p. 376): „Sane ipsi (Pauperes de Lugduno) dicentes, se gerere vitam apostolorum nihil volentes possidere aut locum certum habere, circuibant per vicos et castella. — Quae tamen omnia ipsi asserebant ab apostolis descendisse".

2) Der Ausdruck lautet: manuum impositio. S. den Bericht bei G. E. Frieß in der Oestr. Vierteljahrsschrift f. kath. Theol. 1872 S. 262 f. Dieselbe Tradition findet sich in den Aussagen südfranzösischer Waldenser

Amt betrachteten, denn die geweihten Priester. Diese Sendboten und Beichtiger seien nach der Ueberzeugung der Waldenser die Vicare der Apostel und deren rechtmäßige Nachfolger.

In den Aussagen der Brüder, welche im 15. Jahrh. in Pommern und der Mark Brandenburg gefangen genommen worden waren, erscheint übereinstimmend mit den Ueberzeugungen aller Gemeinden des 13. und 14. Jahrhunderts derselbe Glaube, daß die Sendboten ihre Amtsgewalt, welche sie ihrerseits den übrigen Dienern der Gemeinde vermitteln, in unmittelbarer Folge von den apostolischen Gemeinden herleiten und daß sie Vicare der Apostel seien, die von Anfang an vorhanden gewesen wären.[2])

Als in den sechziger Jahren des 15. Jahrhunderts die Lossagung der böhmischen Brüder von der römischen Kirche erfolgte, war ihr erster Schritt, daß die Synode neun Männer wählte, die unter sich durch das Loos drei Sendboten, Bischöfe oder Aelteste erkoren, von denen einer die erste Stelle in der Gewalt des Amts zu bekleiden bestimmt war. Diese Gewalt aber glaubten die Erwählten und Erloosten nicht eher zu besitzen als bis sie auch die „Sendung" durch die Handauflegung erhalten hatten. Daher ward Mathias von Kunwald im J. 1468 zu dem Bischof Stephan, welcher unter den innerhalb der römischen Kirche verharrenden östreichischen „Waldensern" wirkte, geschickt, und nachdem er von diesem die Handauflegung empfangen hatte, besaßen die Brüder in Böhmen die Quelle der Amtsgewalt unter sich.[3])

(1309—1313) bei Limborch, Liber Senten. Inquisition. Tolos. 1692 fol. 377. — Ferner in der Abhandlung des sog. Pseudo-Rainer in der Summa de Catharis etc. aus 1250; in dem Traktat des Peter Pilichdorff Contra haeresin Valdensium ebenfalls aus dem 13. Jahrh. Vgl. die betr. Stellen im Auszug bei E. Comba, Storia della Riforma in Italia I, 557 ff.

2) S. die merkwürdigen Aeußerungen der Gefangenen bei Wattenbach, Ueber die Inquisition gegen die Waldenser ꝛc. Berlin 1886 S. 42 ff.

3) Näheres bei Keller, Die Reformation S. 289 ff.

Alle diese Zeugnisse aus verschiedenen Zeiten und Ländern beweisen, daß wir es hier nicht etwa mit einer verbreiteten Meinung, sondern mit einem wesentlichen Stück der Lehre zu thun haben, einer Lehre, die offenbar auf eine uralte Ueberlieferung zurückgeht.

Eben die gleiche Betonung der Gewalt des Amtes und der Handauflegung, durch welche sie ertheilt wird, findet sich nun bei den sogenannten Täufern des sechzehnten Jahrhunderts.

Bei den Täufern in Oestreich erscheint vom ersten Augenblick an, wo die „neuen Waldenserbrüder" (wie sie dort heißen[1]) in der Geschichte auftreten, die „Handauflegung der Bischöfe" als eine unerläßliche Vorbedingung für die Uebung des Hirtenamts, ja dieselbe hat sogar bei ihnen eine Art von sacramentalem Charakter, obwohl sie es nicht ausdrücklich zugestehen.[2])

Aus den Streitschriften wider die Schweizer Brüder erhellt, daß diese ebenfalls von Anfang an der Handauflegung eine gleiche Bedeutung beimaßen. Die Brüder unterschieden genau zwischen der Sendung (missio) und der Wahl (electio). Im J. 1530 schrieb Bullinger ein Werk wider die Anabaptisten, in welchem auch von diesen Dingen gehandelt wird. Die Schrift hat die Form eines Gesprächs zwischen einem Zwinglianer, der Jojada genannt wird, und einem Anwalt der Täufer (Simon). Auf die Behauptung des ersteren, daß die Wiedertäufer „selbstgesandte Häretiker" seien, erklärt der Letztere: „Sie sind gewählt und gesandt", und antwortet auf die Frage: Von wem? wörtlich: „(Gewählt sind sie) von ihrer Gemeinde. Sodann legt der Bruder dem Bruder die Hände auf und giebt ihm damit die Gewalt (des Amts)". „Diese Sendung und Wahl erinnert mich (erwidert der Zwinglianer) an die pontifikale Einrichtung.

1) Keller, Die Waldenser u. s. w. 1886. S. 135.
2) Beck, Geschichtsbücher u. s. w. 1883. S. XIII.

Denn auch der römische Pontifex ist durch Ungehorsam, Gewalt und schlechte Künste zu dieser Staffel gestiegen und nun befördert er Maulthiertreiber, Kuppler, Köche und Kriegsknechte zu Bischöfen".[1])

Man merke wohl, daß der Anwalt der Täufer im J. 1530 die Gewalt des Amts oder die Sendung auf die Handauflegung, die der Bruder dem Bruder ertheilt, zurückführt, daß er mithin eine Sendung, die unmittelbar von Gott kommt, (wie sie später einzelne „Propheten" sich beilegten) nicht kennt und daß er von einer Uebertragung der Amtsgewalt aus der römischen Kirche auf die Brüder nichts weiß. Man kann mit voller Sicherheit sagen, daß Bullinger sowohl das Prophetenthum wie die Ableitung der Gewalt aus dem römischen Priesterthum, wenn die Brüder sie gelehrt hätten, in seiner Polemik nicht ungerügt gelassen haben würde.

Die Anspielung auf die „pontifikale Einrichtung", die Bullinger macht, deutet lediglich darauf hin, daß er gewisse Berührungspunkte zwischen der Idee der bischöflichen Succession, wie die römische Kirche sie kannte, und dem Gedanken der Handauflegung bei den Täufern wahrzunehmen glaubte.

Wenn nun die Handauflegung und Sendung im J. 1530 unter den Brüdern Gesetz war, soll sie es dann nicht auch schon 1525 oder 1522 gewesen sein? Und woher haben die Brüder sie denn damals erhalten?

Aus einer andern Streitschrift Bullingers vom J. 1560 ergiebt sich, daß in Oberdeutschland und der Schweiz um diese Zeit die Forderung der „Sendung durch die Kirche" (d. h. durch die Gesammtgemeinde) nach der Weise „wie die Apostel berufen

1) Vor mir liegt die Ausgabe von 1535: H. Bullinger, Adversus omnia Catabaptistarum prava dogmata H. B. libri IV. per Leonem Judae aucti etc. Tiguri apud Christ. Froschoverum A. MDXXXV. fol. 19.

waren", oder der Sendung durch die Handauflegung, in vielen Gemeinden noch in Kraft bestand. „Die Berufung (Wahl) und Sendung von euerer Kirche, die ihr vorgebt, sagt Bullinger[1]), giebt euch kein Ansehen. Denn wer oder was ist euere Kirche? Sie ist nicht ein Glied der allgemeinen Kirche, sondern eine abgesonderte Rotte oder Sekte abtrünniger Leute. — Darum ist auch euer Beruf und euere Sendung falsch. Wollt ihr sagen, ihr habet euere sonderbare Berufung wie die Apostel, so bewähret eueren Beruf mit den Zeichen oder Wundern, mit den Sprachen und mit der apostolischen Lehre wie die Apostel".

An einer anderen Stelle wiederholt Bullinger, daß die, die keine Kirche, sondern eine Rotte und Sekte sind, Niemandem die Gewalt des Amts oder die Sendung ertheilen können, und daß darum die Täufer keine „Gewalt" haben. Man merke wohl, daß er die Bischöfe und Aeltesten der Täufer nicht als selbstgesandte und selbstgelaufene „Propheten" hinstellt, sondern ihre mangelnde Sendung aus der Eigenschaft der Täufer als einer „Sekte" ableitet. Die Täufer ihrerseits bestritten natürlich, daß sie eine Sekte seien.

In einem Schreiben, welches die Schweizer Brüder in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts an die Gemeinde zu Cöln richteten, heißt es: „Also habt ihr nun den Grund, wie es sich im Anfang zugetragen hat. Hernach sind viele Dinge geschehen, also daß viele unordentlich gelaufen. Aber der feste Grund der Wahrheit ist geblieben".[2])

Diese Aeußerung setzt doch voraus, daß die Brüder, deren Gemeinde in Zürich ja bereits vor dem J. 1525 bestand und deren Aeltester schon um 1522 Andreas auf der Stülzen war, sich selbst im Besitz der ordentlichen Sendung betrachteten; sie

1) Der Wiedertäufer Ursprung u. s. w. Zürich 1560 Bl. 86.
2) Jehring-Buddeus, Gründliche Historie u. s. w. Jena 1720 S. 84 ff.

constatirt andererseits aber auch die Thatsache, daß hernach viele Dinge geschehen sind, durch welche die Idee von der Gewalt des Amtes Trübungen erfahren hat.

Seit ungefähr 1535 nämlich zeigt sich unter der Einwirkung der Kämpfe, die damals hereinbrachen, in manchen Punkten eine Verschiebung der ursprünglichen Grundsätze. Wiederholt taucht gegen einzelne Prediger, z. B. gegen Melchior Hofmann und Johann Matthys, seitens vieler Brüder der Vorwurf auf, daß sie vorgäben, ihre Sendung unmittelbar von Gott zu haben und daß sie nicht als berufene Diener, sondern als selbstgesandte Propheten unter dem Volke umherzögen.

Solche Versuche müssen von Einzelnen schon frühzeitig gemacht worden sein. Daß gerade die anerkannten Führer der Partei dagegen Stellung nahmen, ergiebt sich aus einer merkwürdigen Aeußerung Dencks, der selbst Amtshandlungen vollzogen und als wandernder Sendbote „Botschaft" zu den Fremden getragen hat.

Denck sagt (1527): „Wer nun von Neuem tauft, der sehe, daß er nicht diene, ehe denn er gedingt sei. Denn wer nicht berufen und gesandt ist, zu lehren, der unterwindet sich vergebens zu taufen. Hierum würde ich (ob Gott will) des Taufens ewiglich still stehen, so ich keinen anderen Beruf vom Herrn haben würde. — Recht thun im Hause Gottes ist allemal gut, aber Botschaft werben an die Fremden ist nicht Jedermann geboten".[1]) Man muß bis zum Beweis des Gegentheils annehmen, daß Denck die Berufung und die Sendung hier in dem Sinn verstanden hat, der in seiner Gemeinschaft damals der Regel nach damit verbunden wurde, und daß seine Worte sich unmittelbar wider die auch sonst gerügten Mißbräuche richten.

1) H. Denck, Erklärung etlicher Glaubenspunkte u. s. w. 1527.

Gerade die Thatsache, daß die Brüder wider die „selbstgesandten" Propheten auftreten, beweist doch, daß unter ihnen ursprünglich eine andere Idee von der Gewalt des Amtes und der Sendung vorhanden gewesen ist. Ja, ich glaube, daß die oben erwähnten Stellen aus Bullingers Streitschriften für den, der seine Augen nicht verschließt, den vollgültigen Beweis für die gesetzmäßige Uebertragung der Amtsgewalt durch die Handauflegung liefern.

Man hat wohl darauf hingewiesen, daß die ersten Täufer, Jörg Blaurock, Conrad Grebel, Felix Manz und Andere, in den Aeußerungen, welche von ihnen auf uns gekommen sind, den Zusammenhang mit den „Waldensern" nicht betonen und daß aus diesem Schweigen folge, daß ihnen das Bewußtsein eines solchen gefehlt habe. Diese Schlußfolgerung ist indessen unzulässig.

Die Brüder in Böhmen hatten im Jahr 1468, wie oben bemerkt, in aller Form ihren Anschluß an die Brüder in Oestreich vollzogen, welche, wie sie glaubten, „beim Ursprung der ersten Kirche aus den Aposteln" geblieben waren. Gleichwohl steht es fest, daß dieser Anschluß an die „Waldenser", der sich im tiefsten Geheimniß vollzog, von den böhmischen Brüdern den Gegnern gegenüber nicht nur nicht betont, sondern geradezu verschleiert zu werden pflegte.[1])

Wenn man fragt, wie dies ohne Verletzung der Wahrheit möglich war, so ist die Antwort, daß der Name „Waldenser" damals ein Sekten-Name von durchaus schwankender Bedeutung war — ein Name, den keine Gemeinschaft von sich gebrauchte, und daß die böhmischen Brüder daher mit einem gewissen Recht

---

1) v. Zezschwitz, Die Katechismen u. s. w. 1863 S. 134 ff.

sagen konnten, daß sie weder selbst „Waldenser" in dem Sinn, den ihre Gegner damit verbanden, seien noch von solchen abstammten.

Trotz dieser Verdunkelungen blieben die Zeitgenossen davon überzeugt, daß die böhmischen Brüder Waldenser seien, und der Name bürgerte sich im Laufe der Zeit derartig ein, daß im 15. und in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts dort, wo von Waldensern schlechthin die Rede ist, meist nicht etwa die Brüder in Piemont oder Frankreich, sondern die böhmischen Brüder darunter verstanden werden.[1]) Ja, selbst die älteren Chroniken der später sogenannten Täufer kennen die Namen Waldenser und Pickarden vorwiegend als Bezeichnung der böhmischen Brüder.[2])

Unsere Auffassungen von den Zusammenhängen werden durch die falsche Vorstellung beeinträchtigt, als ob die heutigen Waldenser, d. h. die evangelischen Gemeinden Piemonts, schon um 1517 sich selbst Waldenser genannt und ihre Abstammung von Waldus hergeleitet hätten. Man braucht nur die Schrift des Cardinals Claudius Seyßel, der um 1517 Bischof von Turin war, wider „die Sekte der Waldenser" zu lesen, um sich von der gänzlichen Unrichtigkeit dieser Ansicht zu überzeugen.[3])

---

1) Ich verweise auf folgende, im J. 1512 bei M. Lotther in Leipzig erschienene Sammlung von Traktaten:

Duplex Confessio Waldensium ad Regem Ungariae missa.

Augustini de Olomucz — Epistola contra perfidiam Waldensium.

Ejusdem doctoris bine litterae ad Reg. Maj. de heresi Waldensium.

Excusatio Waldensium contra binas litteras D. Augustini.

Jacobi Zigler ex Landau Bavarie contra Heresim Waldensium Libri V. (Ein Expl. in der Stadt-Bibl. zu Köln). —

Vergl. ferner Henr. Institor, Contra Waldenses et Pickardos. Coloniae 1527. —

Hier sind überall die „böhmischen Brüder" gemeint.

2) S. Beck, Geschichtsbücher der Wiedertäufer u. s. w. 1883 S. 11.

3) Im J. 1520 erschien seine Schrift „Adversus errores et sectam Waldensium". In diesem Buch findet sich wörtlich folgende Stelle: „Primum igitur originem sectae hujus ea ratione commemorare convenit,

Ebenso wie für die Brüder in Piemont war für die Brüder in der Schweiz der Name Waldenser ein Sektenname, und die Annahme, Grebel, Manz und Andere hätten erklären können, daß sie von „Waldensern" die Gewalt des Amts erhalten hätten, ist durchaus widersinnig. Hätten sie sich damit nicht selbst für Waldenser, das heißt für Männer erklärt, die nach den bestehenden Ketzer-Gesetzen zu behandeln waren? Sollte man sich durch den Gebrauch eines verabscheuten Ketzernamens in den Augen der Gegner selbst zur Sekte machen und die Anwendung der bestehenden Gesetze ohne Noth hervorrufen? Es war doch sonst feststehender Grundsatz, daß die Brüder keinen Sekten-Namen, zumal keinen von einem sterblichen Menschen hergenommenen unter sich gebrauchen wollten; wie hätten sie hier eine Ausnahme machen sollen?

Wenn Hubmeier unter deutlicher Bezugnahme auf jenen Grundsatz einmal sagt, sie seien weder zwinglisch noch lutherisch, sondern „christisch", wie hätte er sich denn „waldensisch" nennen können?

Die „Waldenser" heißen unter den ersten Schweizer Täufern nicht Waldenser noch Pickarden, sondern Brüder, und

---

ut intelligant omnes, non ab alicujus nominis viro processisse. Hic etenim qualiscunque fuerit, tam obscuro loco natus, tamque nullius doctrinae nulliusque existimationis fuit, ut ne ipsi quidem ejus discipuli palam proferre audeant. — Valdensis quippe (ut ajunt) appellabatur, et Lugdunensis urbis municeps fuit, unde et prima hujus pestis contagio pullulavit. Quamvis nonnulli hujus haeresis assertores ad blandiendum apud vulgares et historiarum ignaros favorem, hanc eorum sectam Constantini magni temporibus a Leone quodam viro religiosissimo initium sumpsisse fabulantur. — Cui cum omnes, qui de christiana religione recte sentiebant, adhaesissent, sub Apostolorum regula viventes hanc per manus ad posteros verae religionis normam transmiserunt." Ich citire hier nach den Auszügen, welche sich bei E. Comba, Storia della Riforma in Italia. Firenze. 1881. Vol. I S. 560 finden. Die Druckschrift von 1520 habe ich nirgends erhalten können.

wenn sie auch nicht gesagt haben, daß sie von Waldensern die Gewalt des Amtes empfangen hätten, so haben sie doch oft genug betont, daß sie die Handauflegung von Brüdern erhalten hatten[1]), und daß in ihrem Besitz, nicht aber in dem der vom Staate ohne die Handauflegung eingesetzten Prädikanten die Sendung sei.[2]) Heißt das nicht sachlich genau dasselbe wie die vermißte Angabe, daß sie von Waldensern gesandt seien?

Die Erhebung der Brüder, welche seit etwa 1522 an der Nordseite der Alpen unter Begünstigung der allgemeinen religiösen Bewegung stattfand, steht mit den Einwirkungen, die von den südlichen und westlichen Alpenthälern her geübt ward, in einem ganz unmittelbaren Zusammenhang, dessen Einzelheiten freilich bei der Heimlichkeit, die man beobachten mußte, noch nicht völlig aufgeklärt sind, der aber deßhalb nicht minder vorhanden war.

Wir haben oben gesehen, daß der internationale Zusammenhang der Gemeinden um das J. 1500 noch nicht unterbrochen war, und daß sowohl im Jahr 1488 wie um 1520 Brüder aus Piemont oder Südfrankreich den Weg an den Niederrhein gefunden haben.

Viel regelmäßiger war natürlich die Verbindung zwischen den genannten südlichen Ländern und der Schweiz. Kennen wir auch noch nicht alle die einzelnen Männer, welche die Träger der Vermittlung waren, so sind uns doch wenigstens einige bekannt, darunter namentlich Anemund de Coct, Herr von Chastelard, der ein Mitglied eines alten Geschlechts der Dauphiné war, ferner Jean Vaugris und Andere. Diese Brüder erscheinen sofort im nächsten persönlichen Verkehr mit den so-

1) Vergl. oben S. 254.

2) Jörg Blaurock erklärt dem Helfer von Zollikon gegenüber: Du bist nit, sunder ich, gesandt ze predigen. Egli, Die Züricher Wiedertäufer. 1878 S. 24.

genannten Spiritualen, besonders mit Conrad Grebel.[1]) Waren nun diese Brüder aus Südfrankreich Sendboten der Gemeinden, die man Waldenser nannte, oder nicht?

Am 2. September 1524 schreibt Anemund von Basel aus einen Brief an seinen Landsmann Wilhelm Farel, in welchem er erklärt: „Ich erwarte täglich Briefe von den Unsrigen durch meinen Boten Johannes. — Sobald Vaugris nach Lyon geht, werde ich an die Brüder schreiben, daß sie mir etwas Geld schicken. Was ich bin und habe, sein oder haben werde, bin ich zur Ehre Gottes hinzugeben willig. — Unser gemeinsamer Bruder Michael Bentinus schreibt an Dich."

Aus diesen Aeußerungen erhellt nicht nur, daß Anemund mit den Brüdern im Süden in fortwährender Beziehung stand, und daß diese ihm für seine Sendung Geld gaben, sondern auch, daß bereits in Basel selbst wenigstens ein Bruder, nämlich Michael Bentinus, vorhanden war. Eben dieser Bentinus war, wie ich bereits an anderer Stelle bewiesen habe, einer der nächsten Freunde Dencks; er hat den Verfolgten im J. 1527 zu Basel in seinem Hause aufgenommen, und hier ist Denck in den Armen des Freundes gestorben.[2])

Man könnte nun demjenigen, welcher behaupten wollte, daß diese Brüder in Anemunds Heimath nicht Mitglieder der Brüder waren, die man Waldenser nannte, den Beweis dafür zuschieben. Denn welche ketzerische „Brüder", die nicht Waldenser waren, gab es denn damals in der Dauphiné? Allein wir können den Zweiflern nähere Beweise geben. In dem erwähnten Brief vom 2. September 1524 nennt Anemund als seine Mitarbeiter, Freunde und Schicksalsgenossen seine Landsleute Aimé Maigret und Pierre Sebiville, welche als Verkünder des Evangeliums

1) Egli, Die Züricher Wiedertäufer. S. 32.
2) S. Beilage Nr. 10.

durch das Land zogen. Ist es nun wohl Zufall, daß der Official des Erzbischofs von Lyon in einem Brief an den Syndicus der Pariser theologischen Facultät, in welchem der Spruch wider Aimé Maigret, der in Lyon gefangen genommen war, von der Facultät erbeten wird, ausdrücklich auf die Saat hinweist, welche aus der Asche des Petrus Waldus jetzt von Neuem emporschieße?[1]) Das geistliche Gericht zu Lyon glaubte also in Maigret einen Schüler des Waldus vor sich zu haben.

Wenn es demnach als erwiesen gelten kann, daß die im Jahr 1524 zu Basel anwesenden Brüder Anemund und Bentinus eben zu jenen Brüdern gehörten, die man Waldenser nannte, so entsteht die weitere Frage, ob unter ihnen auch der Besitz der Amtsgewalt kraft der Handauflegung vorhanden gewesen sei?

Es ist schon an und für sich sehr unwahrscheinlich, daß Anemund, Maigret u. A., welche von den Brüdern Geld empfingen, mithin in deren Auftrag handelten, ohne die entsprechende geistliche Vollmacht gewirkt und gepredigt haben sollten. Nun haben diese Männer aber, wie urkundlich feststeht, in ihrem Kreise bereits im J. 1524 in Deutschland Apostel, Bischöfe und Evangelisten besessen[2]), und man kann mit voller Sicherheit behaupten, daß das Vorhandensein solcher Apostel, Bischöfe und Evangelisten das Vorhandensein rechtsgültig constituirter Gemeinden beweist. Ein wesentlicher Theil der Rechtsgültigkeit war aber die Sendung oder die Handauflegung kraft der apostolischen Succession.

Man kann an diejenigen, welche noch bestimmtere und gleichsam amtliche Kundgebungen in Betreff der Uebertragung der Amtsgewalt aus den älteren Gemeinden an die Schweizer Brüder erwarten, einfach die Gegenforderung stellen, daß sie die

---

1) Herminjard, Correspondance des Reformateurs etc. 1866 ff. I, 324.
2) Herminjard, a. a. O. I, 313.

Leugnung des Zusammenhangs nachweisen sollen. So lange die letztere fehlt, sprechen alle Voraussetzungen und alle Aeußerungen, die wir besitzen, für die Annahme, daß eine regelmäßige und gesetzmäßige Uebertragung der Amtsgewalt und ein wirklicher Anschluß vorgelegen hat und dies um so mehr, weil die Aussagen der Chroniken und der Märtyrerbücher der späteren Zeiten, die als Ergänzung der älteren Quellen dienen müssen, diesen Zusammenhang mit aller Bestimmtheit betonen.

„Im Jahr 1525, so erzählen diese Chroniken, unter dem Kaiser Karl, seines Namens dem Fünften, hat die lang unterdrückte Kirche angefangen, das Haupt wieder empor zu heben", und von der herrschenden Kirche sich loszulösen. „Wie mit Donnerschlägen, fährt der Chronist fort, haben Luther und Zwingli und andere ihres Anhangs Alles niedergeschlagen, aber sie haben doch kein Besseres aufgerichtet". Sie haben zwar „zum Theil ein Licht aufgesteckt, aber demselben nicht richtig Folge gegeben, sondern sich an die weltliche Gewalt gehängt ... und auch kein frömmeres Volk denn im Papstthum auferzogen". „Und um dieser Ursach willen, ob es vorher wohl einen guten Anfang göttlicher Erscheinung und Anmuth gehabt, ist ihnen doch das Licht der rechten Wahrheit wiederum verdunkelt". „Und solche ihre Lehre haben sie mit dem Schwert zu glauben die Menschen nöthigen wollen, so doch der Glaube nicht Gewalt der Menschen, sondern eine Gabe Gottes ist".[1])

Es ist ferner sehr beachtenswerth, daß die sogenannten Waterländer Taufgesinnten, die durch die geistige Bedeutung vieler ihrer Mitglieder sich ausgezeichnet haben — auch Hans de Ries gehörte zu ihnen — noch um das J. 1600 überzeugt waren, daß die

---

1) Beck, J. Die Geschichtsbücher der Wiedertäufer in Oesterreich-Ungarn. Wien 1883 S. 12 ff.

Handauflegung sich in unmittelbarer Folge seit den Zeiten der Apostel bis auf ihre Aeltesten fortgepflanzt habe.[1])

Um das Jahr 1615 schrieb ein ehemaliges Mitglied der „Bruderschaft", welcher bei dem Gespräch zu Emden (1578) das Vertrauen seiner Gemeinschaft dermaßen genoß, daß man ihn zum Protocollführer wählte, eine „Gründliche Historie der Begebenheiten, Streitigkeiten und Trennungen der Taufgesinnten".[2]) Darin erzählt er Folgendes:[3]) „Unterdessen und folgends habe ich angefangen, zu untersuchen, auch mich zu informiren und zu versichern, sowohl durch schriftliche als auch durch mündliche Instruktion einiger alten und nun schon längst vermoderten Personen, als auch durch das, was ich selber nun seit 50 Jahren erlebet, gesehen, gehöret und erfahren habe, um gründlich und zu Befriedigung meiner Seele vor dem Herrn zu erkennen und zu wissen — ob diese Versammlung der Taufgesinnten also von den Zeiten der Apostel des Herrn her bis auf diese gegenwärtige Zeit mit dem äußerlichen Gebrauch der Taufe, Nachtmahl und andern cerimonialischen Ordnungen continuirlich gedauert und stehen geblieben sei, wie viele, ja die Meisten unter ihnen vorgegeben haben".

Da es uns hier nicht auf die persönliche Meinung des Chronisten ankommt, ist es ganz gleichgültig, zu welchem Resultat dieser Autor bei seinen Nachforschungen gelangt ist; wichtig ist

1) Wir kennen den Anspruch aus der Geschichte des Engländers John Smyth, der sich nach sorgfältiger Prüfung um 1590 von der Berechtigung überzeugt hielt. S. de Hoop-Scheffer, De Brownisten te Amsterdam 1881 S. 91 ff.

2) Carl v. Gent (geb. 1542) wurde im J. 1580 von seiner Gemeinschaft in den Bann gethan. Seine Angaben müssen daher sorgfältig geprüft werden, und namentlich ist dasjenige, was er zum Nachtheil der Taufgesinnten sagt, berechtigten Zweifeln unterworfen.

3) Gründliche Historie u. s. w. Vermehrt von J. C. Jehring, zum Druck befördert v. Joh. Fr. Buddeus. Jena 1720 S. 76.

für uns der Satz, wo er (nachdem er hervorgehoben, daß seine Kenntniß auf mündlichen Traditionen beruhe) sagt, daß die Meisten unter ihnen eine uralte Continuität der Gemeinden glauben und behaupten.

Was unser Geschichtschreiber erfahren hatte, kann man in allen älteren und gerade in den anerkanntesten Geschichtsbüchern der Gemeinden lesen. Die große Chronik des Tilemann van Braght, von welcher mir nicht weniger als elf holländische, deutsche und englische Ausgaben bezw. Bearbeitungen aus der Zeit von 1615 bis 1870 bekannt sind [1]), hebt auf das entschiedenste hervor, daß ihre Gemeinschaft nicht erst im 16. Jahrh. entstanden, sondern uralt sei, und diese Tradition ist in allen kirchengeschichtlichen Werken älterer Zeit, welche von Schriftstellern dieser Partei verfaßt worden sind, festgehalten worden.[2])

Im J. 1723 hat Hermann Schyn, der selbst Prediger in den Gemeinden war, eine „Geschichte der Christen, die unter den Protestanten der Niederlande Mennoniten genannt werden",[3]) herausgegeben. Darin sagt er, es sei wohl zu beachten, daß Menno nicht der Urheber der Gemeinden gewesen sei, sondern daß er sich lediglich den längst bestehenden angeschlossen habe. Dann versucht er, durch Zeugnisse protestantischer und katholischer

1) Vgl. die bibliographischen Nachweise bei S. W. Pennypacker, Historical and biographical Sketches. Philadelphia, (Rob. A. Tripple) 1883 S. 158—173.

2) Die Nachweise der bezüglichen Werke aus 1699—1837 s. bei Keller, „Die Reformation u. s. w." 1885 S. 397 Anm. 2. — Vergl. außerdem Schyn, Hist. Menn. plenior deductio. Amst. 1729. c. 1: (Mennonitas) ex primis Christianis, qui ex institutione domini nostri Jesu Christi exemplisque Apostolorum per omnia Christiana saecula, in hunc usque diem, inter caetera dogmata adultorum baptismum docuerunt et adhuc docent, descendisse. — Inter hos saeculo undecimo emicuerunt Waldenses.

3) Historia Christianorum, qui in Belgio foederato inter Protestantes Mennonitae appellantur. Amstelod. 1723.

Autoritäten das hohe Alter seiner Gemeinschaft zu erhärten.[1]) Philipp von Limborch, sagt er, habe sich über die Verwandtschaft der Mennoniten mit den Waldensern dahin geäußert, daß heute unter allen Sekten der Christenheit keine existire, welche eine größere Uebereinstimmung mit den Waldensern aufweise als die Mennoniten.[2]) Noch entschiedener betont Schyn folgende Aeußerung des Cardinals Stanislaus Hosius, der ja als Bekämpfer der Häretiker seiner Zeit (1504 bis 1579) bekannt genug ist. Hosius sagt: „Noch verderblicher ist die Sekte der Wiedertäufer, von deren Art und Geschlecht auch die Waldenser-Brüder gewesen zu sein scheinen, die auch ihrerseits bis vor nicht langer Zeit bekanntlich die Wiedertaufe vollzogen haben. — Und nicht gestern oder vorgestern ist diese Häresie erwachsen, sondern sie bestand schon zu Augustinus' Zeit".[3])

Während mithin im ganzen sechzehnten, siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert die Ueberlieferung sowohl unter den piemontesischen Waldensern wie unter den Taufgesinnten (die hierin merkwürdig übereinkommen) so gut wie einstimmig dahin ging, daß ihre Gemeinden nicht erst im sechzehnten Jahrhundert aufgekommen, sondern uralt seien, tritt erst im neunzehnten darin

1) A. a. O. S. 133 ff.

2) Die Stelle findet sich bei Limborch, Liber Sententiarum Inquis. Tolos. Amst. 1692 pag. 37 und lautet: „Speciatim Valdenses videntur homines fuisse simplicioris vitae et judicii, rudes et inexercitati: et si dogmata et instituta ipsorum bene et sine praejudicio examinentur, dicendum videtur, inter omnes, quae hodie sunt, Christianorum sectas, nullam majorem cum ipsis habere convenientiam, quam illam, quae Mennonitarum vocatur.

3) Hosius, Opp. p. 212 „Est perniciosior etiam secta Anabaptistarum, de quo genere videntur etiam fuisse fratres Waldenses, quos et ipsos non ita pridem rebaptizasse constat. — p. 213. Neque heri aut nudius tertius haec haeresis nata est, fuit etiam Augustini saeculo." Nach Schyn, a. O. p. 135.

hier und da in gelehrten Werken (nicht aber unter dem Volke) eine gewisse Trübung ein, und es wird von einzelnen Mitgliedern in allem Ernst geäußert, daß die Gemeinschaft der Taufgesinnten in Grebel, Blaurock, Manz und Hätzer ebenso ihre Väter zu erkennen habe, wie die protestantische Kirche in Luther, Melanchthon, Zwingli und Calvin ihre Gründer erkennt, und daß die Gewalt des Amts von den obengenannten aus der katholischen Kirche entnommen worden sei.[1])

Es ist doch sicherlich kein Zufall, daß fast gleichzeitig mit dieser aller Ueberlieferung widerstreitenden Vermuthung — denn mehr als eine Vermuthung ist es nicht, da ihr jeder geschichtliche Beweis fehlt — in der protestantischen Literatur die Behauptung auftaucht und Verbreitung findet, daß die gesammte „Wiedertäuferei" im Grunde nur ein Zweig oder eine Abart des Mönchthums sei und daß der Anabaptismus eigentlich die Stufe der mittelalterlich katholischen Denkweise nie überschritten habe.[2]) Freilich wird von derselben Seite, welche den sogenannten Anabaptismus auf die „Linie des katholischen Lebensideals" rückt, zugegeben, daß derselbe zur katholischen Kirche in Opposition gestanden habe. „Die Wiedertäufer, sagt A. Ritschl, standen in einer noch schärferen Opposition gegen die römische Kirche als Luther und Zwingli. Wenn dieses Merkmal für den Begriff der Reformation der Kirche wesentlich und entscheidend ist, so wird man im Namen Luthers und Zwinglis zu Gunsten der wiedertäuferischen oder auch der manichäischen Reformation abzudanken haben. Schade nur, daß beide im Blut erstickt sind".[3])

---

1) Für diese letztere Behauptung s. den Artikel von J. van den Smissen in den Mennonit. Blättern 1854 S. 7.

2) Vgl. oben S. 2 Anm. 2.

3) A. Ritschl in der Zeitschrift für Kirchengeschichte, hrsg. v. Brieger Bd. II, S. 6. Den letzten Satz habe ich sperren lassen.

Trotz dieser Opposition der Anabaptisten wider die römische Kirche bleibt Ritschl dabei, daß die „Wiedertäuferei" lediglich eine „Möncherei" sei und zwar beruft er sich für diese Ansicht auf das Urtheil der Reformatoren, indem er sagt: „Die Reformatoren haben in der Wiedertäuferei etwas von ihren Zielen und Mitteln ganz verschiedenartiges, nämlich eine Erneuerung der Möncherei gesehen. Als protestantischer Theologe wird man sich nicht mit Recht darüber hinwegsetzen, von diesem Urtheil der Reformatoren abzuweichen".[1])

Was zunächst den Schlußsatz dieser Bemerkung betrifft, so lasse ich es dahin gestellt sein, ob die Theologie Ritschls wirklich überall sich streng an das Urtheil der Reformatoren bindet, bezw. ob, falls sie sich in manchen Fragen berechtigt hält, darüber hinaus zu gehen, nicht vielleicht auch in dem hier in Rede stehenden Punkte für sie das gleiche Recht besteht. Wie dem indessen auch sei, so weise ich für die Geschichtsforschung die Zumuthung zurück, bei der Beurtheilung einer geschichtlichen Erscheinung an die Entscheidung kirchlicher Autoritäten gebunden zu sein. Wenn die neuerdings mehrfach aufgetretene Behauptung, daß der katholische Geschichtsforscher diejenige Geschichtsauffassung vertreten müsse, welche von der römischen Kirche als die richtige anerkannt worden sei, von protestantischer Seite für eine unerträgliche Bindung der Wissenschaft erklärt worden ist, so wird man, wie ich hoffe, auf eben dieser Seite billig genug denken, um diesen Grundsatz, wenn er mutatis mutandis im eigenen Lager auftaucht, ebenso unerträglich zu finden, und jedem Historiker, gleichviel ob er Laie oder Theologe ist, ohne die Verdächtigung, daß er heimlich selbst „Wiedertäufer" sei, gestatten, in diesen Dingen sein eignes Urtheil zu haben.

Ganz abgesehen von solchen Erwägungen aber ist die Be-

1) Geschichte des Pietismus. Bd. I. S. 7.

hauptung, daß die Reformatoren in dem sogen. Anabaptismus eine Erneuerung der Möncherei gesehen haben, in dieser Allgemeinheit durchaus unzutreffend. Es ist wahr, daß Zwingli und Bullinger sich in diesem Sinne ausgesprochen haben, aber andere Reformatoren, und zwar gerade die, welche, wie Capito, die Täufer am besten kannten, sind ganz anderer Ansicht gewesen[1]), und Luthers Aeußerungen über die sogenannten Anabaptisten bestätigen lediglich, daß er sowenig wie viele seiner wahren oder vorgeblichen Nachfolger eine klare Vorstellung von dem Wesen der Partei gehabt hat.

Im Jahr 1528, also eben in dem Jahr, wo die Thätigkeit der Männer, welche von der Mehrheit der Täufer als Führer betrachtet wurden, auf dem Höhepunkte stand, schrieb Luther eine kleine Schrift: „Von der Wiedertaufe an zween Pfarrherrn". Darin sagt er zunächst, daß „in seines Fürsten Landen noch nie ein Wiedertäufer vorhanden gewesen sei" und bestätigt damit zugleich, daß er Münzer und die Zwickauer nicht zu derjenigen Partei zählt, welche im Jahr 1528 unter dem neuen Sektennamen verfolgt ward.[2]) Dann heißt es in derselben Schrift weiter: „Ich weiß noch nicht recht, was sie für Ursache und Grund ihres Glaubens haben, so zeigt ihr mirs auch nicht an und begehret doch Rath, wie man sich solle in solchen Sachen halten. Darum kann ich nichts Gewisses dar-

1) Selbst Bullinger, der am liebsten den Münzer zum Vater und Begründer der „Sekte" machte, sagt gelegentlich (Ursprung u. s. w. 1560 Bl. 26a): Sömliche gar gründliche und schwäre irrthummen habend die ellenden lüt gemein mit den uralten wüsten Sectern, als mit den Novatianis, Catharis, mit dem Auxentio und Pelagio. — Aber merteils der unwissenden lüten sind weder alter noch nüwer dingen bericht. Wenn der letzte Satz richtig ist, so haben diese Leute doch schwerlich die Irrthümer der Novatianer u. s. w. aus Büchern gelernt. Woher haben sie sie denn, wenn nicht durch Tradition?

2) Näheres darüber s. Keller, Die Reformation u. s. w. 1885 S. 370.

auf antworten". Nachdem er dann in einigen allgemeinen Wendungen gesagt hat, daß die Wiedertäufer die Wahrheit nicht lehren könnten — „weil denn solche Teufler ihrer Sachen allerdinge ungewiß sind, darin sie auch als Lügner befunden werden, verleugnen dazu und lästern Gottes Ordnung aus ungewissem Lügenwahn" — heißt es am Schluß: „So viel wollet jetzt in der Kürze und Eile für gut nehmen, denn ich dieser Zeit Anderes zu thun (habe), mich nicht in diese Sache geben kann, auch, wie gesagt ist, ich noch nicht ganz ihren Grund weiß".[1])

Daß diese Unkenntniß Luthers auch im J. 1530 noch dieselbe war, ergiebt sich aus seiner Vorrede zu Menius' Schrift „der Wiedertäufer Lehre und Geheimniß u. s. w." (Wittenberg 1530). Dort sagt er unter Anderem: „Siehe, wie fein sie von guten Werken lehren, sprechend, sie geben ihre guten Werke um einen Groschen; damit wollen sie unsere Affen sein und uns nachlehren, weil sie gehört haben, gute Werke machen nicht fromm, tilgen auch die Sünde nicht, versöhnen auch Gott nicht. Ueber solches thut hier der Teufel seinen Zusatz und verachtet die guten Werke so gar". Hat man nicht umgekehrt den „Wiedertäufern" vielfach Werkheiligkeit vorgeworfen? Beides ist ebenso wahr wie Luthers an derselben Stelle befindliche Aeußerung: „Wider den Glauben lehren sie ein weltlich Reich, wider die guten Werke lehren sie zeitlich Gut und Geld und halten sie geringer denn einen Groschen, wider das Kreuz lehren sie Schwert und Rache. Ach, das müssen mir ja zarte und feine Christen sein. Darum ist der billig verdammt, der solche offenbarliche, greifliche Lügen und Lästerungen des Teufels glaubt". Wenn Luther an derselben Stelle die ganze Lehre der „Wiedertäufer", einfach als „faule, lahme Zoten" bezeichnet,

1) Ich habe den Originaldruck in der Herzogl. Bibliothek zu Wolfenbüttel benutzt. Der Passus ist in der kleinen Schrift leicht zu constatiren.

so kann man sich dies Urtheil in der That nur daraus erklären, daß er nicht die Zeit gefunden hat, die Sache seiner Gegner zu prüfen. Wirklich finde ich denn auch in der täuferischen Literatur, daß man Luther nicht sowohl wegen seines Eiferns gegen sie, als deßwegen Vorwürfe macht, daß er sie verdamme, ohne ihre wahren Bestrebungen zu kennen.[1])

Weit besser als Luther war Melanchthon unterrichtet. Wir haben oben gesehen, daß er im J. 1521 sehr nahe Beziehungen zu Nic. Storch, Marcus Stübner, Martin Cellarius und den andern „Zwickauer Propheten" unterhielt und, wie ein Augenzeuge berichtet, nicht von ihrer Seite wich;[2]) und es steht ferner fest, daß er zu Nürnberg mit den Brüdern in Berührung gekommen ist. Mag er nun hieraus oder aus anderen Quellen seine Kenntniß geschöpft haben — kurz, er hatte die ganz richtige Ansicht, daß der Anabaptismus aus „alten Sekten" erwachsen sei.[3])

Mithin bieten weder die Autorität Luthers noch diejenige Melanchthons noch überhaupt die Urtheile von Zeitgenossen, welche sich eine durch religiösen Parteihaß unbeeinflußte Meinung gebildet haben, einen Anhalt für die Behauptung, daß der sog. Anabaptismus römisch-katholisch gerichtet gewesen und aus dem Mönchthum erwachsen sei.

In Wahrheit ist denn auch diese Angabe, soweit es sich um das eigentliche Wesen der Partei und nicht um einzelne Auswüchse handelt, grundfalsch; vielmehr sind die altevangelischen Gemeinden ihrem Wesen nach altchristlich und die Brüder selbst haben es in allen Jahrhunderten laut und unverhohlen

1) Vgl. Wigand, De Anabaptismo 1582 S. 444.

2) S. oben S. 128 Anm. 1.

3) Melanchthon sagt: „Anabaptismus est delirium confusum ex multarum veterum sectarum furoribus, ex Manichaeis, ex Enthusiastis, ex Judaeorum recentium fabulis (Loci com.)

ausgesprochen, daß sie diejenige Gemeinschaft als die rechte Kirche betrachteten, welche nach dem Brauch und den Lehren der apostolischen Kirche organisirt und mit dieser Kirche in regelmäßiger Verbindung durch die Handauflegung geblieben sei.[1])

Sobald man diese Thatsache erkannt hat, lösen sich alle die Schwierigkeiten, die sich bisher ergaben, und es hellt sich das Dunkel, das über diesen Gemeinden lag, mit einem Schlage auf. Wenn es wahr ist, daß dieselben, ebenso wie die katholische Kirche, aus der Wurzel altchristlichen Lebens und Glaubens erwachsen sind, so liegt es in der Natur der Sache, daß alle Einrichtungen und Anschauungen, welche aus der gemeinsamen Wurzel in die beiden Zweige übergegangen sind, verwandte Seiten darbieten. Sofern die Behauptung, daß die Glaubenslehre der Brüderschaft im Grunde katholisch sei, die Thatsache kennzeichnen soll, daß dieselbe unsektirerisch ist, kann man sie gelten lassen. Wenn aber damit gesagt werden soll, daß die Dogmatik der Brüder im Grunde römisch-katholisch gewesen sei, so widerlegt sich das von selbst durch den Jahrhunderte langen Kampf zwischen diesen Gemeinschaften, der doch wahrlich tiefe innere Gründe gehabt haben muß.

Es ist wahr und soll nicht geleugnet werden, daß diese Gemeinden manches mit dem katholischen Glauben gemein haben. Wir haben gesehen, daß das gleiche ja auch bei der lutherischen und der zwinglischen Kirche der Fall ist[2]). Aber es besteht dennoch ein überaus wichtiger Unterschied zwischen dem Katholischen, was jene und was diese übernommen haben: während diejenigen Elemente, welche die Reformatoren aus der

1) Bei dem Gespräch zu Zofingen zwischen den Berner Predigern und den Täufern im J. 1532 erklären die Letzteren, nachdem sie ihre Verfassung und Grundsätze vorgelegt haben: „Darum haben wir die rechte Kirche nach dem Brauch der ersten Kirche zu der Apostel Zeiten".

2) S. oben S. 143 ff.

katholischen Kirche übernahmen, zum erheblichsten Theil im Mittelalter erwachsen sind und den Beschlüssen der spätern Concilien oder der Scholastik entstammen, sind die katholischen Gedanken, die uns in den altevangelischen Gemeinden begegnen, altchristlicher Herkunft und Abstammung.

Anstatt einzuräumen, daß die Gemeinden aus dem spezifisch römischen Katholizismus, wie er seit dem 4. Jahrhundert erwuchs, etwas entnommen haben, meine ich vielmehr, daß dieselben von jeher durch ihr Bestehen ein lauter Protest gegen jede romanisirende Kirchen- und Sakraments-Lehre innerhalb der lutherischen Kirche gewesen sind, derselben Kirche, für welche die Gefahr romanisirender Neigungen stets viel näher gelegen hat, als für die altevangelischen Gemeinden.

Zehntes Capitel.

Die Entstehung des sogenannten Anabaptismus.

Die alte Dreitheilung des Gemeindelebens. — Die „Liebhaber der Wahrheit", die „Brüder" und die „Gottesfreunde". — Die „apostolischen Täufer", die „gemeinen Täufer" und die „freien Täufer". — Schilderungen der eigentlichen „Wiedertäufer" bei Bullinger und Franck. — Die apostolische Regel und das Gesetz Christi. — Die evangelischen Gebote und die evangelischen Rathschläge. — Die Brüder in Mähren. — Der sog. Anabaptismus und der Bauernkrieg.

Es ist bekannt, daß man innerhalb der religiösen Bewegung, die in ihrem Verlauf zur Begründung der protestantischen Staatskirchen führte, mehrere Zweige unterscheiden muß, welche bei aller Uebereinstimmung in den Grundgedanken doch je nach den Lehren Luthers, Zwinglis und Calvins mancherlei wichtige Verschiedenheiten an sich tragen.

Während aber Jedermann den Geschichtschreiber, welcher diese Unterschiede ignoriren oder etwa die Kennzeichen einer einzelnen dieser Richtungen auf die gesammte evangelische Kirche übertragen wollte, als einen unkritischen Autor bezeichnen würde, nimmt fast Niemand Anstoß daran, wenn Männer wie Nicolaus Storch, Thomas Münzer, Jörg Blaurock, Joh. Denck, Joh. Mathys und Menno Simons in einen Tiegel gebracht und als Vertheidiger derselben Ideen unter einander geworfen werden; ja, in den meisten Geschichtswerken kann man diese völlig unkritische Methode in der Behandlung dieser Bewegung finden.

Um die Richtigkeit derselben zu beweisen, pflegt darauf hingedeutet zu werden, daß ja der gemeinsame Name und die ge-

meinsame Forderung der Spättaufe die Gleichheit hinreichend darthue; dabei übersieht man aber, daß es nie eine Partei gegeben hat, die sich Wiedertäufer oder Täufer nannte, und daß der Grundsatz, wonach alle die, welche über die Taufe die gleiche Lehre haben, als eine Gemeinschaft zu betrachten sind, zu der Consequenz führen müßte, daß auch die Kindertäufer als solche zu gelten hätten, und daß die Christenheit damit in sehr einfacher, aber doch gänzlich widersinniger Weise in die großen Gemeinschaften der Wiedertäufer und der Kindertäufer auseinanderfiele.

Andere pflegen wohl anzudeuten, daß bei einer Partei, die, wie sie meinen, nur beschränkte oder fanatische Köpfe unter ihren Mitgliedern gezählt habe, die Mühe kaum lohne, den Punkten nachzugehen, in welchen sie übereinstimmten und in welchen sie sich unterscheiden. „Schwärmer" waren sie ja jedenfalls und eine dauernde Bedeutung haben sie angeblich nicht gewonnen. Ich weiß, daß es eine Zeit gab, wo diese Auffassung bei Vielen als Inbegriff des geschichtlichen Verständnisses des Anabaptismus galt. Wer sie heute noch vorträgt, mit dem will ich weiter nicht streiten.

Die altevangelischen Gemeinden, deren Grundgedanken wir oben im Einzelnen erörtert haben[1]), bilden neben der römischen Priesterkirche und der protestantischen Staatskirche eine selbständige Grundgestalt des christlichen Lebens, — eine Grundgestalt, die sich durch alle Jahrhunderte der Christenheit erhalten hat und die ihr Vorbild und ihre reinste Ausprägung in den Christen-Gemeinden der apostolischen Zeiten besitzt.

Bei all den mannigfachen Abwandlungen, welche diese Form

1) S. oben S. 81 ff.

des Christenthums im Laufe der Jahrhunderte erlebt hat, ist ihr doch in fast allen Entwicklungsstadien jene Unterscheidung eigenthümlich geblieben, welche schon die ältesten Christen zwischen den Katechumenen, d. h. den lernenden oder anfangenden Christen und den Brüdern oder den eigentlichen Gemeindegliedern, sowie drittens den durch besondere Regeln und Lebensordnungen von jenen getrennten Sendboten der christlichen Lehre, den Aposteln oder den „guten Leuten" machten.[1])

In der Zahl der Katechumenen befanden sich keineswegs bloß die Kinder, sondern alle die, welche aus irgend einem Grunde die Taufe noch nicht empfangen hatten. Sie galten zwar auch als Christen und waren, wenn es Kinder von Christen waren, sicherlich schon mit der Namengebung in irgend einer Form der Gemeinde angegliedert, aber sie durften bei dem Gottesdienste nur an dem Predigt-Cultus, nicht an dem Sacraments-Cultus theilnehmen. In die Zahl der eigentlichen Gemeinde-Glieder traten sie erst mit dem Empfang der Taufe ein; da diese ihnen aber nicht bloß Rechte gab, sondern schwere sittliche Pflichten auferlegte, so wurde der Empfang derselben von Manchen bis in die Jahre der vollen Reife oder gar des Alters hinausgeschoben.

Diese Dreitheilung des Gemeindelebens tritt uns durch alle Jahrhunderte entgegen; auf ihr beruht die Theilung in die Anfangenden, die Fortschreitenden und die Vollkommeneren, welche in dem Waldenser-Katechismus des 15. Jahrhunderts uns begegnet[2]), auf ihr die Unterscheidung zwischen den drei Lichtern, dem Lumen sensuale, rationale und intellectuale, auf ihr die Eintheilung in die drei Stufen oder Grade, welche in

1) Es ist sehr merkwürdig, daß schon in der ältesten christlichen Literatur der Name „die Guten" (οἱ ἀγαθοί) für die Apostel gebraucht wird. S. Weingarten in Sybels Hist. Zeitschrift Bd. 45 (1881) S. 458.

2) S. oben S. 213.

der „deutschen Theologie", bei Staupitz und bei Denck eine so große Rolle spielen.

In der Literatur, welche innerhalb der altevangelischen Gemeinden erwachsen ist, ist oft und viel von den Liebhabern der Wahrheit, den Brüdern und den Gottesfreunden die Rede. Nicht Allen waren die Unterschiede, die in diesen Bezeichnungen lagen, klar, aber die Einverstandenen wußten, daß die Liebhaber die anfangenden, die Brüder die forschreitenden und die Freunde die vollkommenen oder die „guten Leute" waren.

Wir haben oben bereits darauf hingewiesen, daß ein Kennzeichen dieser Literatur in der Unterscheidung der dreierlei Gesetze liegt[1]). Von diesen Gesetzen galten das Gesetz der Natur und das Gesetz Mose, d. h. die zehn Gebote, für alle Christen; aber für seine Gemeinde hatte Christus außerdem besondere Befehle gegeben. „Ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr euch unter einander liebet, wie ich euch geliebt habe" (Joh. 13, 34) sagt Christus allen seinen Jüngern. Ferner schreibt Paulus an die Brüder: „Liebe Brüder. — Einer trage des Andern Last, so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen" (Gal. 6, 1 f.). Das Gesetz Christi, welches die Brüder erfüllen sollen, ist, wie wir oben sahen, das Gesetz, welches in der Bergpredigt enthalten ist, und an dessen Erfüllung die Seligpreisungen geknüpft sind, welche sich eben dort finden. Endlich hat Christus den Sendboten seiner Lehre an vielen Stellen besondere Anweisungen mitgetheilt; sie bilden die evangelischen Gebote oder die apostolische Regel, d. h. die Bestimmungen, welche von Allen, die freiwillig die Bürde des Botenamtes auf sich nehmen, als verbindliche Norm zu beachten sind,

2) S. oben S. 215.

und sie enthalten zugleich die Verheißungen, welche Christus auch an diese Gebote gebunden hat.

Während des 13. 14. und 15. Jahrhunderts, und sicherlich auch schon früher, waren diese drei Stufen innerhalb der Gemeinden in lebendiger Uebung gewesen, und überall in den Quellen, die unter den Brüdern selbst erwachsen sind, werden engere und weitere Kreise der Gemeinschaft unterschieden, die in Deutschland, wie eben bemerkt, vorwiegend als Liebhaber, Brüder und Gottesfreunde unterschieden zu werden pflegen.[1]) Die letzteren bildeten in den bessern Zeiten als Gesammtheit eine geschlossene Gemeinschaft, die durch die apostolische Regel eng unter sich verbunden war.

In der Geschichte Wiclifs ist diese Bruderschaft der armen Wanderprediger ja bekannt genug geworden und man weiß, daß dieselbe das englische Kirchenthum des 14. und 15. Jahrhunderts tief beeinflußt hat. „Kein Gelübde, keine förmliche Weihe — so beschreibt R. Buddensieg diese Prediger (poor priests) — band die Glieder. Ein Ersatz der alten durch einen neuen Orden wurde nicht angestrebt. Ein neuer Geist belebte, neue Formen umschlossen das Ganze. Arm ohne zu betteln, von einem Willen geleitet und ihm gehorsam, im beständigem Verkehr mit dem Volke und ausgerüstet mit Geist und Glauben, wurden die ‚armen Priester‘ bald die mächtigsten Vorkämpfer der neuen Lehre. — So erhebt sich vor unserm inneren Auge das Bild dieser freimüthigen, kühnen und geistgesalbten Volksprediger des 14. Jahrhunderts: barfuß, gekleidet in einen langen, groben Tuchmantel von dunkelrother Farbe[2]), der das Zei-

1) In dem Sendschreiben vom J. 1218 (Preger, Abhh. d. III. Kl. d. K. Bair. Akademie der Wiss. 1877 S. 234 ff.) werden die socii, die fratres und die amici unterschieden. Sonst findet man auch die Unterscheidung zwischen auditores, fratres und perfecti.

2) Die Angabe, daß es dunkelrothe Farbe gewesen sei, beruht sicher auf einem Mißverständniß; es muß dunkelgraue Farbe gewesen sein.

chen harter Arbeit und der Armuth war, einen langen Stab in der Hand, der ihren Hirtenberuf andeutete[1]), wandern sie in der weiten Diöcese von Leicester (und London) von Stadt zu Stadt, von Dorf zu Dorf. — Der ganze Haß der Prälaten und reichen Pfarrherrn, der Rektoren und Aebte wendet sich gegen sie. Ihr rauhes Gewand und ihre rauhere Art begegnet in den Städten manchem Lächeln und Spottwort — aber das Volk liebt sie, und fortwährend ist ihre Gunst im Steigen begriffen. Und die Männer waren es werth, daß man sie liebte. Wir dürfen nicht zweifeln, daß Chaucer einen dieser Wanderprediger (oder Wiclif selbst) vor Augen hatte, als er seinen berühmten Canterbury-Erzählungen das Bild des guten Landgeistlichen einfügte, in denen sich eine Reihe von Zügen der armen Priester Wiclifs zusammenfinden"[2]).

Was hier von den englischen Wanderpredigern gesagt ist, das gilt auch von den „Gottesfreunden", die um dieselbe Zeit in den übrigen christlichen Ländern wirkten. Während indessen um das Jahr 1370 die Einrichtungen der Gemeinden und ihre oben erwähnte Gliederung noch lebenskräftig bestanden, ging in einzelnen Ländern nach der großen Katastrophe, die gegen Ende des 14. Jahrh. eingetreten war, den Gemeinden das klare Bewußtsein von dem Wesen und dem Ursprung ihrer Verfassung

1) Daß die Wanderprediger noch im 15. Jahrh. in Deutschland den gleichen Stab trugen s. bei Keller, Die Reformation S. 265. — Der im 16. Jahrh. vorkommende Name „Stäbler" deutet darauf hin, daß die Sitte auch damals noch vorhanden war.

2) Rud. Buddensieg, Johann Wiclif und seine Zeit. Gotha 1885 S. 169 ff. — Wenn in der Zeitschrift für Kirchengeschichte Bd. IX (1888) S. 540 und 541 noch heute die Behauptung wiederholt wird, daß Wiclif „dieses Institut der armen Wanderprediger in das Leben gerufen habe", so sieht man daraus lediglich, daß manche Gelehrte in Bezug auf die Geschichte der „Sekten" noch immer auf dem früheren wissenschaftlichen Niveau stehen geblieben sind. Daß das Institut uralt ist und von Wiclif nur benutzt, nicht aber begründet worden ist, sollte doch jetzt Niemand mehr bezweifeln.

und Ordnung vielfach verloren, und die drei Gruppen, welche ehedem nur engere Verbände und concentrische Kreise innerhalb der Gesammt-Gemeinschaft gewesen waren, büßten das Gefühl der Zusammengehörigkeit ein und lösten sich mehr und mehr in selbständige und von einander unabhängige Bildungen auf.

Während uns im südlichen Frankreich noch gegen Ende des 15. Jahrhunderts in den Aussagen der sogenannten Waldenser die Unterscheidung zwischen den „Armen" und den „Brüdern" klar entgegentritt [1]), hören wir aus den schweizerischen und deutschen Gemeinden wenig oder nichts davon. Es scheint vielmehr, als ob hier innerhalb der „Ketzerschulen" sich vorwiegend die Reste des alten Vereins der Wanderprediger zusammengefunden hätten, denen aber das Bewußtsein, daß sie lediglich einen Theil des Organismus darstellten, deßhalb mehr und mehr schwand, weil von der Ausübung des Wanderprediger-Amts kaum noch die Rede sein konnte.

Da man außerdem in diesen „Schulen" in Folge des äußeren Druckes die Uebung des Sacraments-Cultus hatte ruhen lassen müssen, so war auch der Unterschied zwischen Getauften und Nichtgetauften den Meisten nicht mehr klar, und die Begriffe der drei Stufen hatten sich in Folge dessen zu immer farbloseren Gebilden gestaltet und waren vieler Orten in den „Schulen" überhaupt verschwunden.

Während aber diese Entwicklungen sich vollzogen und die Ketzerschulen durch die Ungunst der Zeiten immer mehr von den alten Zielen abgedrängt wurden, hatten die altchristlichen und altevangelischen Ideen in einzelnen Brüderschaften deutscher Werkleute neue Träger gefunden.

Gleichzeitig mit den geheimgehaltenen Kenntnissen der Zunft

1) Keller, Die Reformation u. s. w. S. 299.

pflanzten sich hier unter den Einverstandenen viele alte Religionsgebräuche fort, und die Unterscheidung zwischen Lehrlingen, Gesellen und Meistern erleichterte gerade hier die Beibehaltung der alten organisatorischen Dreitheilung, d. h. der anfangenden, fortschreitenden und vollkommeneren Menschen, nur daß die „Meister" keinen rechten Ersatz für die Gottesfreunde bieten konnten, da deren vornehmste Pflicht, nämlich Botschaft zu werben und als Prediger zu dienen, sich nicht immer mit der Meisterschaft einer Gilde vereinigen ließ.

Obwohl in diesen Brüderschaften, unter welchen die Einverstandenen sich sicherlich dessen bewußt waren, daß sie zugleich eine religiöse Gemeinde bildeten, die Uebung des Sacraments-Cultus ebenso wie in den Ketzerschulen ruhte, so hatten sich die Ueberlieferungen unter jenen vielfach reiner erhalten als unter diesen. Jedenfalls waren sie lebhaft bemüht, unter der Form der Liebhaber des Handwerks weitere Kreise in eine organisatorische Verbindung mit ihrer Bruderschaft zu setzen. So kam es, daß die „Liebhaber" in gewisser Weise den älteren Katechumenen, die Bruderschaften der Werkleute den Brüdern und die Ketzerschulen den Gottesfreunden entsprachen, nur daß der organisatorische Zusammenhang und das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit verloren gegangen war.

Wenn man die Schriften des sechzehnten Jahrhunderts, die zur Bekämpfung des sogenannten Anabaptismus geschrieben sind, durchliest, so findet man, daß die Polemiker vornehmlich drei „Sekten" unterscheiden, nämlich die Sekte der apostolischen Täufer, welche im engeren Sinne Wiedertäufer genannt werden, ferner die gemeinen Täufer und endlich die freien Täufer. Prüft man nun die Merkmale, welche diesen „Sekten" beigelegt werden, so ist es ganz überraschend, welche nahe Verwandtschaft die apostolischen Täufer mit dem ehemaligen Verein

der Wanderprediger, die gemeinen Täufer mit dem ehemaligen Stamm der Gemeinden, den Brüdern, und die freien Täufer mit den „Liebhabern der Wahrheit" verbindet.

Es ist natürlich nothwendig, daß wir diese Behauptungen mit urkundlichen Beweisen belegen; wenn diese aber beigebracht werden — und ich werde sie beibringen —, so ist es klar, daß die ganze Entwicklung der Partei von hier aus unter neuen Gesichtspunkten sich darstellt. Ich beginne mit der Schilderung der apostolischen Täufer, wie sie sich bei Bullinger findet.

„Etliche waren, sagt Bullinger[1]), neue Barfüßer, das ist den Franziscaner-Mönchen gleich, welche es für Sünde hielten, mit Geld umzugehen oder Eigenthum zu haben". „Sie nannten sich Apostolische, von (den) Aposteln und der apostolischen Kirche her, der sie sich gleich machen wollten. Sie sahen auf den bloßen Buchstaben der Schrift; darum zogen sie in den Landen herum ohne Stab, Schuhe, Taschen und Geld[2]), rühmten hoch ihren himmlischen Beruf zum Predigtamt. Und dieweil der Herr gesagt hat: Was euch in das Ohr geraunt ist, das verkündet von den Dächern, stiegen sie auf die Dächer und predigten von den Dächern herab. Sie wuschen auch einander die Füße, sagten, mit den Kindern müsse man zu Kindern werden und stellten sich deßhalb kindlich, das ist närrisch genug. Item, dieweil der Herr sagt, welcher nicht verlasse Haus und Heim und was er habe, der könne nicht sein Jünger sein, so verließen sie Weib und Kind, Haus und Gewerbe, strichen im Land herum, lagen auf den Brüdern und fraßen sie aus, welche sie dann auch selbst als beschwerliche Drohnen[3]) verbannten. So

1) Der Wiedertäufer Ursprung u. s. w. fol. 19.

2) Es müßte heißen: „mit Stab, ohne Schuhe, Taschen" u. s. w. Daß sie einen Stab trugen beweist der Name „Stäbler" und sonstige Nachrichten.

3) Bullinger gebraucht das Wort bygenthrän, d. h. Drohnen, von byge = Bienen und thrän = Drohne.

trieben sie ernstlich die Lehre, daß Niemand Eigenthum haben möge und alle Habe und alles Gut solle gemein sein, denn Niemand könne zugleich ein Christ und reich sein". — „Sie machen gleich wie ein neuer Mönchsorden Regeln von Kleidern, aus welchem Stoff, welcher Form und Gestalt und wie lang, weit und groß sie sein sollen. Zugleich verwerfen sie alle köstliche Kleidung und Zierde, nennen alle diejenigen Heiden, die sich dieser weltlichen Dinge bedienen. Sie geben auch Regeln vom Essen, Trinken, Schlafen und Ruhen, Stehen und Gehen. Wo sie Jemanden lachen sehen oder fröhlich sein, so schreien sie aus dem Evangelium: ‚Weh euch, die ihr jetzt lachet, denn ihr werdet bald weinen und heulen'. — Also scheuen sie alle Feste, Zusammenkünfte, Freudenmahle, Gesang und Saitenspiel. Dazu verwerfen sie Bündnisse und daß man Gewehr oder Waffen an etlichen Orten trägt".[1])

Mit dieser Schilderung stimmen die Angaben, die Sebastian Franck in seiner Chronik über die „Wiedertäufer" macht — auch er kennt den Unterschied zwischen Täufern und Wiedertäufern — in vielen Punkten überein, in andern geben sie Ergänzungen, die zur Vervollständigung des Bildes werthvoll sind.

„Etliche[2]), sagt er, halten ihre Wiedertaufe oder Taufe so nöthig, daß sie ohne dieselbe Niemand selig zählen, grüßen, die Hand bieten oder für einen Bruder erkennen. — Etliche halten die Kindertaufe für einen Greuel und ließen sich eher zerreißen, ehe sie ihr Kind ließen taufen. — Etliche hielten sich selbst für die Heiligen und Reinen, die haben alle Dinge ge-

1) Bullinger a. O. fol. 22.

2) Franck stellt in seiner Schilderung in je einem Absatz die Merkmale der „Wiedertäufer" und der „Täufer" einander gegenüber. Wir haben lediglich die Schilderung der ersteren hierhergesetzt, so daß das Wort „Etliche" sich hier jedesmal auf dieselbe „Sekte" bezieht. Auf die Beschreibung der „Täufer" durch Franck werden wir unten zurückkommen.

mein; keiner sagt, daß etwas sein sei und ist alles Eigenthum bei ihnen Sünde. An etlichen Orten wie in Austerlitz und in Mähren haben sie Oeconomicos (Schaffner) und alle einen Säckel, da man einem Jeden soll geben, was ihm noth ist. Diese thun die andern Brüder in den Bann, als die nicht auf dem rechten Weg sind und ist des Bannens in ihren Gemeinden viel — und ist schier eine solche Freiheit (d. h. Mangel an Freiheit) bei ihnen, zu glauben, wie im Papstthum. — Etliche machen Regeln, wie das Kleid sein soll, wie ein Jeder gehen soll, wie viel Falten der Schurz, und haben wie die Mönche Regeln im Essen, Trinken, Schweigen, Reden, Kleiden. Etliche wollen das apostolische Leben und die Weise der ersten Kirche sich gar anmaßen und halten alle Dinge nach dem Buchstaben der Schrift, waschen einander die Füße, ziehen umher von einem Ort zum andern[1]), predigen, sagen von großem Beruf und Sendung".

Zieht man die handgreiflichen Uebertreibungen, welche diesen Schilderungen beigemengt sind, ab, so enthalten die Angaben doch viele durchaus zutreffende Eigenthümlichkeiten — Eigenthümlichkeiten, welche gerade bei denjenigen Männern uns entgegentreten, für welche zuerst der Name „Wiedertäufer" in Anwendung gekommen ist und die denselben späterhin in erster Linie behalten haben.

Es ist wahr, daß manche Anhänger der Spättaufe der Ueberzeugung waren, der Besitz von Eigenthum, das Nehmen von Zinsen sowie jede kaufmännische Thätigkeit seien verboten

1) An anderer Stelle (Chronik, Ausg. v. 1531 fol. 540) spricht Seb. Franck von den apostolischen Täufern, die Haus und Hof verlassen, daß sie „umbher garten, wie geystliche Landsknechte". „Wider diese Thorheit sind auch viele aus ihnen, die dies als unrecht tadeln und nicht gestatten wollen". Diese Stelle beweist, daß die Auslegung des Wortes Garten-Brüder = Wandernde Brüder (s. oben S. 225 Anm. 3) richtig ist.

und sündhaft. Besonders waren bereits Conrad Grebel, Jörg Blaurock, und viele andere Schweizer Brüder dieser Ansicht. Sie waren, wie urkundlich bezeugt ist, der Meinung, daß „alle Dinge sollten gemein sein und zusammengeschüttet werden".[1]) Daß es in Zürich nicht zur Durchführung ihrer Forderungen kam, lag an dem Widerspruch, der sich innerhalb wie außerhalb der Brüderschaft erhob.

Es ist ferner richtig, daß die Brüder anfingen, Regeln in Bezug auf die Kleidung zu geben. In St. Gallen begann die ganze Gemeinde um 1525 den Gebrauch von grobem grauen Tuch und grauen breiten Hüten einzuführen, und man war nicht übel geneigt, daraus eine allgemeine Vorschrift für die ganze Brüderschaft zu machen. Auch ist es wahr, daß Manche unter ihnen wider viele Formen des geselligen Lebens, ja selbst gegen harmlose Freuden, ein Mißtrauen an den Tag legten und in ihrer ganzen äußeren Haltung auf Fernstehende den Eindruck von „Mönchen ohne Kappen" machten.

Die Männer, welche diesen Grundsätzen anhingen, fingen alsbald an, das eigentliche Wesen des Christenthums in der Beobachtung solcher äußeren Lebensordnungen zu suchen. Damit ward die Idee, daß das Heil der Seele nicht durch Werke oder Ordnungen, sondern durch den Glauben und die Gnade Christi erworben wird, welche durch Staupitz und Luther nach langer Verdunkelung wieder auf den Leuchter gestellt worden war, von Neuem in den Hintergrund gedrängt.

Nachdem somit die Grundgedanken evangelischen Christenthums in das Schwanken gerathen waren, ergaben sich bald weitere bedenkliche Abweichungen von den alten evangelischen Ueberlieferungen. Eben dieselben Schweizer Brüder, welche in

1) Die Beweise bei Egli, Die Züricher Wiedertäufer 1878 S. 24; vgl. S. 15 und 27.

der Zeit, wo sie als „heimliche Gemeinden" und „Spirituöser" existirten, den Sacraments-Cultus ganz hatten ruhen lassen, fingen nach der Einführung der Spättaufe an, denjenigen die Seligkeit abzusprechen, welche diese Ceremonie nicht übten und ebenso wie sie Zinsen, Zehnten und Kaufmannschaft für sündhaft erklärten, auch die Kindertaufe als eine schwere Sünde darzustellen.

Gemäß der allgemeinen Erfahrung, daß eine Frömmigkeit, welche das Heil und die Seligkeit an die Erfüllung kirchlicher Ceremonien knüpft, die Menschen zur Ausschließlichkeit und Unduldsamkeit erzieht wider die, welche die gleichen Formen nicht üben, machte sich bald unter ihnen ein sektenhafter Zug geltend und Einzelne begannen, sich allein als die Vollkommenen und Reinen zu betrachten.

Wie ist es gekommen, daß diese Brüder auf solche Wege geriethen? Und wie haben diese Ideen Anhänger finden können?

Als um das Jahr 1520 der Ruf nach Reinigung des Glaubens erscholl, und die Kunde von der großen religiösen Bewegung in die Schweizer Berge drang, da strömten die eifrigsten Anhänger und Mitglieder der Ketzerschulen aus den Gebirgen nach dem Ort, welcher zuerst die Fahne der religiösen Freiheit entfaltet hatte, nach Zürich.

Sie kamen dorthin mit der ausdrücklichen Absicht, für ihre Lehre, d. h. für die alte, aber vielfach verstümmelte Tradition, Zeugniß abzulegen und die Menschen von der Wahrheit dessen, wovon sie erfüllt waren, zu überzeugen. Die tumultuarische Weise, in welcher die Dinge in Zürich vor sich gingen, und eine Reihe sonstiger Umstände begünstigten ihr Unternehmen. Voll Muth und Begeisterung, wie sie waren, legten sie durch ihr Leben Zeugniß ab für ihre Lehre, und Viele, die nach der Wahrheit suchten und fragten, glaubten zu sehen, daß diese Männer das Wort Gottes ernster auffaßten, als es bisher gelehrt worden war.

Man darf bei der Beurtheilung dieser Vorgänge nicht vergessen, daß diesen Gemeinden eine schriftliche Ueberlieferung fehlte. Nur von Mund zu Mund hatten sich die Lehren der Vorfahren unter dem Druck der Zeiten fortpflanzen können, und so war der alte Glaube in manchen Köpfen zu einer sagenumsponnenen Tradition geworden. Nichts aber von allem Ueberlieferten war fester haften geblieben als die Vorschriften und Regeln des alten Collegiums der Gottesfreunde und der „guten Leute" oder die „evangelischen Gebote".

Der Inhalt dieser evangelischen Gebote war jenen Männern das heiligste und wichtigste Gesetz, und lag der Gedanke nicht nah, daß jetzt, wo der Ruf nach der Erneuerung der evangelischen Wahrheit alle Gemüther bewegte, die Zeit gekommen sei, um mit der Ausführung der evangelischen Gebote endlich Ernst zu machen? Was Jörg Blaurock, Conrad Grebel, Felix Manz und Andere als Lehre des Evangeliums vortrugen, war in der That in vielen wichtigen Punkten lediglich eine Verallgemeinerung der „apostolischen Regeln", wie sie einst im Verein der Gottesfreunde oder der „evangelischen Männer"[1]) gegolten hatten. Was einst die besondere Regel dieses Vereins gewesen war, das sollte jetzt zur Vorschrift für alle Christen gemacht werden — eine Forderung, welche unsägliche Kämpfe und Verwirrungen aller Art im Gefolge gehabt hat. Wenn auch einst in den „Bruderhäusern" neben den eigentlichen Predigerbrüdern bisweilen einfache Laien (und zwar sowohl Brüder als Schwestern) in freiwilliger Vermögensgemeinschaft gelebt hatten, so war die Forderung, daß alle Brüder sich den „evangelischen Geboten" unterwerfen und in solchen Bruderhäusern leben müßten, doch eine grundstürzende und unerhörte Neuerung und eine gänzliche Abweichung von der Ueberlieferung.

1) Ueber diese Bezeichnung als Name der Wanderprediger siehe oben S. 104 Anm. 1.

Wenn man die oben erwähnten Schilderungen Bullingers und Francks genauer betrachtet, so wird Jeder, der die älteren Einrichtungen des Apostolats kennt, über die Treue erstaunt sein, mit welcher dieselben von den „apostolischen Täufern" im 16. Jahrhundert erneuert worden sind.

Man weiß, daß bei den älteren Predigerbrüdern eine bestimmte Tracht nach Stoff, Schnitt und Farbe vorgeschrieben war. Noch im 15. Jahrhundert trugen sie nach Friedrich Reisers Zeugniß dunkelgraue Kleider[1]), mithin dieselben Gewänder, wie sie uns in St. Gallen um 1525 begegnen und wie sie die Quäker noch heute tragen.

Die apostolische Regel, wie sie sich bei Matthäus, Lucas und Marcus findet, enthält von diesen grauen Gewändern und grauen Hüten nichts. Aber wohl schreibt sie vor, daß die Apostel ihre selbstvergessene Demuth auch in ihrem äußeren Auftreten zu erkennen geben und bedürfnißlos in ihrem Leben zu sein sich gewöhnen sollten.

Es war lediglich eine Ausführung dieses Gedankens, nicht eine buchstäblich auszulegende Verpflichtung, wenn es dort weiter heißt: „Ihr sollt nichts auf den Weg mitnehmen, weder Stock noch Reisetasche, noch Brod, noch Geld, noch einen zweiten Anzug" (Luc. 9, 3), und wenn (Marc. 6, 9) die Tracht von Sandalen und die Vermeidung von Schuhen vorgeschrieben wird.[2]) Diese Aeußerlichkeiten, die lediglich den Sinn hatten, durch bescheidene Haltung die Demuth zu kennzeichnen und durch Gleich-

1) A. Jung, in der Zeitschrift Timotheus 2. Bd. Jahrgang 1822 S. 254. Näheres bei Keller, Die Reformation (Register s. v. Apostel).

2) Daß die älteren „Gottesfreunde" dort, wo sie nicht zu fürchten brauchten, durch ihre Tracht sich zu verrathen (in welchem Fall natürlich Ausnahmen gestattet waren) Holzsandalen (sabatos, sabots) trugen, haben wir oben bereits bemerkt. Schon Waldus und seine Genossen sollen sich dieser Tracht bedient haben.

heit der äußeren Zeichen das Gefühl der Gemeinsamkeit zu erhöhen, waren in ihren Einzelnheiten natürlich den Sitten des Morgenlandes angepaßt, und es lag auf der Hand, daß das Abendland für die wörtliche Beobachtung der Regel minder geeignet war. Gleichwohl hatten die älteren Wanderprediger wenigstens an den Sandalen festgehalten und es ist bezeichnend, daß die „apostolischen Täufer" im 16. Jahrh. auch von dieser Sitte nicht lassen wollten.

Für die Apostel und Sendboten war ferner die persönliche Besitzlosigkeit Pflicht, gemäß der Anweisung: „Willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe, was du hast, und gieb es den Armen und komm und folge mir nach" (Matth. 19, 21; vgl. Matth. 4, 19 f. und öfter). Daher finden wir im 14. und 15. Jahrhundert, daß diejenigen, welche in das Collegium der Gottesfreunde eintreten wollten, zuvor ihre Habe an die Armen geben mußten und daß sie, sobald sie im Dienst als wandernde Prediger thätig waren, kein Geld, sondern nur Gastgeschenke annehmen durften.

Dagegen hatten die Collegien, oder je nach Umständen das Collegium, der Gottesfreunde als Corporation wohl das Recht, dasjenige zu besitzen oder zu erwerben, was für den Unterhalt der Brüder, falls sie nicht predigend umherzogen, nothwendig war, und wie unter den zwölf Aposteln einst Vermögensgemeinschaft geherrscht und einer den „Beutel geführt" hatte (Joh. 13, 29), so sollten auch jetzt diese „Nachfolger der Apostel" wie die Glieder einer Familie unter sich leben. Daher erwählten sie unter sich Diener der Nothdurft oder „Schaffner", welche Jedem das Nothwendige zuzutheilen hatten; daher weigerten die Brüder sich, mit Geld umzugehen oder gar Zinsen zu nehmen oder zu geben und überhaupt etwas Anderes als ein Handwerk zu treiben; daher richteten sie gemeinsame Hauswirthschaften und Bruderhäuser ein, denen unter Umständen Schwe-

sternhäuser zur Seite treten konnten. Diese Häuser nannten die Außenstehenden ehedem Beghardenhäuser oder Beghinenhäuser; hier führten die Brüder ein gemeinsames Leben, falls sie nicht umherzogen, um als wandernde Prediger „Botschaft zu werben an die Fremden". Als die „Beghardenhäuser" gezwungen wurden, kirchlichen Charakter anzunehmen, waren die „Gottesfreunde" genöthigt, in verborgenen Winkeln und abgelegenen Bergthälern ihr gemeinsames Leben und ihre „Capitel" fortzusetzen.[1])

Eben diese Gütergemeinschaft, die „Schaffner" und die „Bruderhäuser" begegnen uns dann im 16. und 17. Jahrh. wieder, nur daß hier von Einzelnen der Versuch gemacht ward, diese Einrichtungen auf die ganze Gemeinschaft zu übertragen und in gänzlicher Verkennung der „apostolischen Regel" die ganze Welt in eine Art von Beghardenhäuser zu verwandeln.[2])

Wir haben oben gesehen, daß die Wanderprediger der sogenannten Waldenser im 14. Jahrhundert die Fußwaschung übten, und daß dort, wo sie in eine Gemeinde kamen, als Zei-

1) Ich vermuthe, daß der Name Begharden slavischen Ursprungs ist, ähnlich wie der Name Bogomilen. Sollte er vielleicht (wie Bogomilen) ein Sekten-Name für „Gottesfreunde" sein? Mich bestärkt in dieser Vermuthung folgende Stelle bei Joh. Wasmod v. Homberg (s. H. Haupt, Beiträge ꝛc. Ztſ. f. Kirchengesch. 1885 S. 68): Populus vulgariter bechardos vel lulhardos et beginas appellat, ipsi autem se ipsos pauperes, fratricellos vel pauperes puerulos seu swestriones vocant." — (S. 73) Nunc clare apparere videtur, quare a popularibus fidelibus nunc beckardi, nunc lulhardi, nunc heretici appellentur: caudis namque illorum condempnatorum alligati sunt et vestigia imitantur (scil. Pauperes, i. e. Apostoli fratrum [Waldensium]). Daß die Namen „Waldenser" und „Begharden" (Pickarden) promiscue gebraucht werden, erhellt aus der Geschichte der böhmischen Brüder zur Genüge.

2) Daß diese Versuche noch im 18. Jahrh. von gewissen täuferisch gesinnten Leuten fortgesetzt wurden, beweist in höchst merkwürdiger Weise die Schrift von Dr. Osw. Seidensticker, Ephrata, eine amerikanische Klostergeschichte (Separat-Abdruck aus dem „deutschen Pionier"). Cincinnati 1883.

chen der hohen Verehrung von den Gläubigen ihnen die Füße genetzt wurden. Die Fußwaschung ist in der apostolischen Zeit als allgemeine Ceremonie nicht nachweisbar, doch ist sie sicherlich unter bestimmten Formen schon sehr früh geübt worden. Sie beruht auf Joh. 13, 14, wo Christus zu seinen Aposteln, die mit ihm zur letzten Mahlzeit versammelt waren, spricht: „Wo nun ich euere Füße gewaschen habe, euer Herr und Meister, sollt auch ihr Einer dem Andern die Füße waschen".

Es ist kein Zweifel, daß die Fußwaschung, oder, wie die Uebersetzung wohl richtiger lautet, die Netzung der Füße, in gewissen Formen damit als eine Ceremonie rechtmäßig eingesetzt worden ist. Für die Art und die Formen und den Umfang, in dem sie zu handhaben ist, muß indessen die Ueberlieferung der apostolischen Zeit maßgebend bleiben, weil die ältesten Christen als die besten Ausleger der Befehle Christi zu betrachten sind. Da nun die „Lehre der zwölf Apostel", die doch die Spättaufe und das Abendmahl fordert, die Fußwaschung nicht zur allgemeinen Regel für alle Menschen macht, so ist es wahrscheinlich, daß die altchristlichen Gemeinden der Ueberzeugung waren, Christus habe hier (wie bei Matthäus 10 und öfter) nur eine Regel für die Sendboten seiner Lehre, nicht aber für alle Christen geben wollen. Jedenfalls steht es fest, daß die altevangelischen Gemeinden, die man Waldenser nannte, die Fußwaschung nur innerhalb des Wanderprediger-Collegiums und beim Besuch der Apostel in den Gemeinden, d. h. bei besonders feierlichen Anlässen, unter bestimmten Formen kannten und übten.

Im 16. Jahrh. wurde dagegen, wie Bullinger bezeugt, von den „apostolischen Täufern" der Versuch gemacht, diese Regel der „Gottesfreunde" auf die ganze Gemeinschaft zu übertragen und die Fußwaschung zu einer allgemeinen Pflicht zu machen.

Ganz ähnlich wie zur Fußwaschung war die Stellung der altevangelischen Gemeinden vor der Reformation zu den Geboten

Christi gewesen, die sich bei Matth. 20, 17 ff. (Marc. 10, 42) in Sachen der Obrigkeit finden. Es heißt hier: „Und da Jesus hinaufging nach Jerusalem, nahm er die Zwölfe bei Seite (κατ' ἰδίαν) und sagte zu ihnen unterwegs: Siehe, wir gehen hinauf nach Jerusalem" u. s. w.; und ferner: „Jesus aber rief sie herbei (die Zwölfe) und sagte: Ihr wisset, daß die Fürsten der Völker herrschen über sie und die Großen ihre Gewalt über sie gebrauchen. Nicht also soll es bei euch sein. Sondern wer unter euch groß sein will, der soll euer Diener sein, und wer unter euch der erste sein will, der soll euer Knecht sein".

Daraus geht klar hervor, daß Christus in Bezug auf das Herrschen ein Verbot aufgestellt und dienende Liebe befohlen hat. Aber an wen waren diese Befehle gerichtet? An alle Christen oder an die Sendboten seiner Lehre? Nun finde ich, daß die sogenannten Waldenser zwar stets ihre Mitwirkung bei der Todesstrafe und folgerichtigerweise auch die Uebernahme eines jeden Amtes, welches dazu zwang, abgelehnt haben, aber im Uebrigen haben sie die weltliche Herrschaft des Papstes und der Bischöfe wohl für unerlaubt erklärt und ihren eignen Geistlichen das Herrschen verboten, aber eine allgemeine Untersagung der Mitwirkung bei der Obrigkeit habe ich nirgends gefunden.

Mithin betrachteten diese Gemeinden auch jenen Befehl Christi als eine Regel, die den Aposteln gegeben war, aber nicht als ein allgemeines Gebot. Wenn daher im 16. Jahrh. die Theorie unter den sog. Täufern auftaucht, daß jede Uebernahme eines öffentlichen Amtes, sei es auch welcher Art es sei, verboten sei, so hat dieselbe ihren Ursprung in derselben Verwechselung, welche die Fußwaschung und Anderes in die Gesammtheit getragen hat oder tragen wollte. So gewiß der Befehl (Marc. 6, 9) bezüglich des Tragens der Sandalen kein allgemeiner Befehl war, so gewiß sind auch an anderen Stellen die

Unterschiede, die Christus selbst macht, sorgfältig zu berücksichtigen.

Es kann nicht oft und nicht nachdrücklich genug betont werden, daß die altevangelischen Gemeinden in ihren besseren Epochen einen bestimmten Unterschied zwischen denjenigen Befehlen Christi, die (wie die Bergpredigt) an alles Volk gerichtet waren, und den „apostolischen Regeln" gemacht haben. Diese Unterscheidung hat ihre ausreichende biblische Begründung. Wir sehen, daß die Apostel Christi danach strebten, genau zu erfahren, was Christus für sie allein gesagt, oder was er allem Volke befohlen hatte. „Herr, fragt Petrus (Luc. 12, 41), sagst du dieses Gleichniß zu uns oder auch zu allen"? Bei Matth. 20, 17 heißt es, daß Christus seine Apostel besonders zu sich nahm und damit zu erkennen gab, daß er ihnen besondere Regeln geben wolle; und solche Sonderbelehrungen für die Apostel kommen häufiger vor[1]). Thatsächlich ist ja denn auch für jeden Einsichtigen klar, daß Anweisungen, wie sie Matth. 10, 1 ff., Marc. 6, 7 ff., Luc. 9, 1 und 10, 1 vorliegen, unmöglich für alle Christen bestimmtsein können; auch beweist die Geschichte der altchristlichen Gemeinden, daß jene Regeln unter den „Aposteln", die ja noch im zweiten Jahrhundert nachweisbar sind, beobachtet zu werden pflegten. Die ältesten Lehrer der Kirche haben diese Unterscheidung auch wohl gekannt. Nachdem aber das altchristliche Apostolat, und damit ein wesentlicher Theil der von Christus eingesetzten Gemeinde-Verfassung, in der römischen Kirche abgeschafft war, war für diese Kirche die Möglichkeit verschwunden, die apostolische Regel in der Weise, wie Christus sie

1) Ganz klar tritt die Unterscheidung hervor, wenn man Matth. 7, 28 mit 10, 33 vergleicht, dort den Schluß der Bergpredigt, hier den der „apostolischen Regel".

gegeben hatte, auszulegen und aus den evangelischen Geboten wurden die evangelischen Rathschläge, aus deren Befolgung die Idee des Mönchthums erwuchs. Diejenigen Christen dagegen, welche an der Einrichtung des Apostolats festhielten, erblickten nach wie vor in den Regeln bei Matth. 10 Anweisungen für einen bestimmten Stand von Geistlichen, dessen Vertreter jene Pflichten wie die damit verbundenen Rechte freiwillig auf sich nahmen — nicht, weil sie darin einen Weg zur Seligkeit erblickt hätten, sondern weil die Liebe zu ihrem Herrn und Meister und zu den Brüdern sie trieb, der „Welt Urlaub zu geben in ihren Herzen" und sich unter die Zahl der Gottesfreunde oder der „Armen" aufnehmen zu lassen. Es ist wahr, daß gewisse Aehnlichkeiten zwischen dem römischen Mönchthum und dem Apostel-Colleg der altevangelischen Gemeinden vorhanden waren, aber es ist doch merkwürdig, daß alle Versuche, diese Wanderprediger der Kirche als Orden anzugliedern, gescheitert sind.

Um das Jahr 1208 hatte Papst Innocenz III. den Plan gefaßt, einzelne „Arme von Lyon" in den Orden der „Pauperes catholici" zu verwandeln. Es war dies jene Zeit, in welcher die erste große Katastrophe über die seit 1170 rasch aufgeblühten Gemeinden mit dem Ausgang der Waldenserkriege hereingebrochen war. Einzelne suchten Schutz vor Verfolgungen durch eine Annäherung an die Curie; zwei derselben waren Durandus von Osca und ein gewisser Bernhardus[1]), welche beide

1) Zu dem im Jesuiten-Colleg zu Toulouse im Jahre 1635 mit kirchl. Approbation bearbeiteten Werk: Innocentii III. P. M. Epist. Libr. IV. hat Franz Bosquet Anmerkungen geschrieben. Hier heißt es (Notae pag. 59) zu Epist. I, 94, nachdem über den Waldenser „Bernhardus primus", der laut dem erwähnten Brief am 18. Juli 1210 in den Gehorsam des röm. Stuhls zurückkehrte, gesprochen worden ist: „Hic Bernardus primus πρῶτος dicitur, quod nomen dignitatis fuisse jam supra ostendimus. Putavi aliquando hunc ipsum Bernhardum esse, qui fratribus Minoribus dicitur: Frater

als Apostel (Pauperes) in den Gemeinden gewirkt hatten. Papst Innocenz ließ durch sie anderen „Armen" vorschlagen, daß sie nach Ausstellung eines Reverses in die römische Kirche wieder aufgenommen werden sollten.[1])

„Wir haben" — so sollte der Revers lauten — „der Welt entsagt und was wir besessen haben, haben wir, wie es von Gott gerathen (consultum) ist, an die Armen gegeben und beschlossen, arm zu sein: derart, daß wir für das Morgen nicht zu sorgen brauchen; auch werden wir weder Gold noch Silber noch etwas Derartiges außer Lebensmitteln und Kleidung von irgend Jemanden annehmen. Die evangelischen Rathschläge (consilia) werden wir wie Befehle beobachten. — Da wir zum größten Theil Cleriker sind und fast alle literarisch gebildet, so haben wir uns entschlossen, dem Vorlesen, Ermahnen, Unterrichten und der Disputation wider alle Irrthümer der Sekten obzuliegen. — Durch diejenigen, welche unter uns das meiste Ansehen genießen und am besten unterrichtet sind im Gesetz des Herrn und den Sentenzen der h. Väter, wollen wir das Wort Gottes in unserer Schule (in schola nostra[2]) den Brüdern und den Freunden[3]) vortragen, aber nur mit

---

Bernardus de Quintavalle, b. Francisci socius primus: vel ut habetur in Chronico M. S. Bibl. Fuxens.: „primogenitus tam tempore quam privilegio sanctitatis.". Is nobili ortus prosapia dicitur, cujus ope b. Franciscus ad propagandum suum ordinem indiguit immo et, ni fallor, Magistrum suum vocavit. Vide Rodulph. in Hist. Seraphii. Et coincidit tempus, quo Regula b. Francisci probata scribitur in id, quo hae epistolae et Bernardo primo Regula confirmata, quae ab ea, quam Fratres minores observant, non longe dissimilis est. Sed tantum haec conjectura fuit".

1) Das Aktenstück findet sich in Innocentii III. P. M. Epist. Libri IV. Toulouse 1635 p. 401.

2) Ueber die Scholae s. oben S. 241 ff.

3) Der Ausdruck in schola nostra fratribus et amicis verbum Domini censuimus proponendum ist sehr interessant. Es werden also hier

Erlaubniß der Prälaten und zwar durch Brüder, welche geeignet sind, das irrende Volk auf alle Weise zum Glauben zu ziehen und in den Schooß der h. römischen Kirche zurückzuführen". — „Wenn aber etwa einige Weltliche[1]) in unserem Collegium bleiben wollen, so beschließen wir, daß sie, mit Ausnahme derer, die geeignet sind zum Ermahnen und Disputiren wider die Häretiker, in Häusern, nach Regel und Ordnung lebend, bleiben, daß sie mit ihren Händen arbeiten und der Kirche den Zehnten, die Primiz und die schuldigen Abgaben entrichten". Somit sollten die „Armen" gezwungen werden, dasjenige, was sie bisher als Gebote Gottes betrachtet hatten, als Rathschläge anzuerkennen und damit ihre ganze Vergangenheit zu verleugnen. Der Revers wurde in der That unterzeichnet. Aber bald gaben Durandus und seine Genossen dem Papst zu schwerem Tadel Veranlassung. Er schrieb an Durandus, daß heftige Klagen über ihn und die „Armen" erhoben worden seien; sie unterhielten nahen Verkehr mit abtrünnigen Mönchen, hätten die Tracht ihres alten Aberglaubens, die bei den Katholischen Aergerniß erzeuge, in nichts geändert; außerdem wichen sie in Lehre und Predigten, die sie in ihrer Schule den Brüdern und Freunden hielten, von der Kirche weit ab. Einige Jahre nachher war der ehemalige „Waldenser" und spätere „Prior Pauperum Catholicorum" abermals von der römischen Kirche abgefallen, und der neue Mönchsorden der Katholischen Armen hatte sich aufgelöst.[2])

---

ebenso wie in dem Sendschreiben der lombardischen Brüder aus etwa 1230 die amici von den fratres unterschieden. David von Augsburg nennt sie amici Dei und braucht die Bezeichnung gleichbedeutend mit Apostel. Näheres bei Keller, Die Ref. S. 75 ff.

1) Es gab also nicht bloß bestätigte Diener (clerici), sondern auch saeculares (einfache Brüder) in den Bruderhäusern.

2) In den Annotationen des Franz Bosquet zu der oben erwähnten Ausgabe der Briefe des Papstes Innocenz III. v. J. 1635 heißt es p. 51:

Die Ursberger Chronik enthält nun die interessante Notiz, daß der Papst an Stelle der „Katholischen Armen" gewissen anderen Personen die Rechte eines Ordens verlieh, welche sich Pauperes minores nannten. „Diese, fährt der Chronist fort, wollten später lieber Minores fratres (Minoriten) als Pauperes minores genannt sein und unterwarfen sich in Allem dem h. Stuhl."[1])

Diese Ereignisse werfen sowohl auf die Verwandtschaft wie auf die Verschiedenheit des altevangelischen Apostolats von den Mönchsorden und zumal von den Franziscanern (Minoriten) ein sehr deutliches Licht. Schon im Jahr 1885 war es mir bei meinen damaligen Untersuchungen klar geworden, daß von den sogenannten Waldensern, d. h. von dem Apostel-Collegium derselben her, gewisse Einflüsse auf Franz von Assisi und dessen Stiftung stattgefunden haben, und ich habe dies damals, obwohl ich in den von mir benutzten neueren kirchengeschichtlichen Werken auch nicht die leiseste Andeutung darüber fand[2]), auch bereits ganz deutlich ausgesprochen.[3])

„Annis pluribus sic vixerunt (Durandus und die Pauperes), sed paulatim postea defecerunt".

1) Mon. Germ. Hist. SS. XXIII p. 376.

2) Auch bei Karl Müller, Anfänge des Minoritenordens, 1885, ist darüber nichts zu finden.

3) Keller, Die Reformation 1885, S. 21: „Es ließe sich vielleicht der Beweis erbringen, daß ein innerer Zusammenhang dieses Ideals (der Franziscaner) mit den Anschauungen der Waldenser insofern wirklich vorhanden ist, als jenes aus den Anregungen der Letzteren erwachsen ist". — Man kann sich mein Erstaunen denken, als ich bei Karl Müller, Die Waldenser ꝛc. 1886 S. 65 als seine (Müllers) Entdeckung die Angabe finde, daß „in der Entwicklung der franziskanischen Bewegung eine Linie aufzufinden sei, die von den Waldensern herführt". Das ist also eine Entdeckung K. Müllers! Ich verweise hier zugleich auf das, was ich über diesen Forscher oben (S. 84 Anm. 1) gesagt habe.

Wir haben oben bereits erwähnt, daß gerade diejenigen Männer, unter deren Führung die Loslösung der Ketzerschulen aus dem Verband der alten Kirche im J. 1525 erfolgte, echte Vertreter der sogenannten Wiedertäufer im engeren Sinn waren. Weder in Zürich, noch in St. Gallen, noch überhaupt in der Schweiz gelang es, die Ideale dieser Männer in vollem Umfang zur Verwirklichung zu bringen. Dagegen wurde von ausgewiesenen Schweizer Brüdern und Andern alsbald in Mähren die Probe auf die Durchführbarkeit der Grundsätze innerhalb einer größeren Gemeinschaft angestellt.

Vor allen Dingen wurde die Vermögensgemeinschaft eingeführt. Alles, was der Einzelne erwarb, floß in die gemeinsame Kasse, welche die „Schaffner" verwalteten. Allmählich ward das ganze äußere und innere Leben der Gemeinden, die Kleidung, die Wohnung, die Erziehung der Kinder, die Arbeit, die Heirathen, in den Bereich der „guten Polizei" gezogen, das heißt, der Kirchenzucht unterworfen.

Der Einzelne mußte bald nicht nur das, was er erwarb, sondern auch seine persönliche Freiheit, sein Wissen und sein Können, ja selbst seine natürlichsten Empfindungen der Gesammtheit opfern und den Aeltesten in allen Dingen gehorchen. Die Kinder wanderten, sobald sie sprechen konnten, in die gemeinsamen Kinderstuben, wo sie wohl in der Liebe zu Christus erzogen, aber den kindlichen Gefühlen und den Eltern entfremdet wurden. Die jungen Männer und Jungfrauen waren in der Eheschließung von dem Willen der Aeltesten abhängig. Die freie Entfaltung der geistigen Neigungen, z. B. in Kunst und Wissenschaft, wurde nicht gestattet, sondern Jeder an den Posten gestellt, den die Gemeinde durch die Aeltesten ihm anwies.

Indem die bürgerliche Verwaltung und die geistliche Gemeindeeinrichtung in eins zusammenfielen, bildete sich eine Art

von geistlichem Staat aus, dessen Formen und Namen zwar kirchlich waren, der aber in Wirklichkeit seine Mitglieder strenger beherrschte, als es irgend ein neueres Staatswesen zu thun pflegt. Gleichwohl weigerten sie sich natürlich, irgend ein bürgerliches Amt außerhalb ihres Gemeinwesens anzunehmen und erklärten geradezu, daß der, welcher ein solches bekleide, kein rechter Christ sei. Sie waren überzeugt, die einzige wahre Kirche Christi auf Erden zu sein, und erfüllt wie sie von dieser Idee waren, trugen sie eine große Geringschätzung gegen alle Anderen zur Schau, welche nicht in allen Punkten mit ihnen übereinstimmten.

Es ist ja gewiß, daß der sog. Anabaptismus auch in dieser Gestalt unter seinen Anhängern manche werthvolle Frucht gezeitigt hat. Nüchternheit, Ordnung, Fleiß, Sparsamkeit, Reinlichkeit war in den Haushaben (wie man die Bruderhäuser nannte) allzeit zu finden, und ein stilles und friedfertiges, gottergebenes Leben zeichnete zumal im ersten Jahrhundert die Brüder aus.

Man weiß, daß späterhin nach mährischem Vorbild und auf mährische Anregungen hin in Herrnhut eine ähnliche Lebensordnung eingeführt wurde, und es würde unrichtig sein, wenn man die eigenthümlichen Vorzüge übersehen wollte, welche dieselbe darbietet. Indessen herrschte in Mähren nur so lange wahres Gedeihen und segensreicher Fortschritt, als die Aeltesten, auf deren Gottesfurcht und Tüchtigkeit Alles ankam, von wirklich religiösem Geiste tief und ernst durchdrungen waren. Natürlich waren aber auch diese Männer menschlichen Schwächen aller Art unterworfen, und als die strenge Kirchenzucht, die man eingeführt hatte, in die Hände minder erleuchteter Personen gerieth, entstand eine geistliche Tyrannei, die selbst vielen der Brüder unerträglich wurde und nicht nur jeden Zuwachs verhinderte, sondern den Verfall und die allmähliche Zerbröckelung des Ganzen einleitete.

Das geistige Leben verkümmerte und der Gesichtskreis der

einfachen Leute verengerte sich mehr und mehr in so bedenklicher Weise, daß sie, die nichts anderes als Handwerk und Ackerbau kannten und kennen wollten, mit Geringschätzung und vielfach selbst mit geistlichem Dünkel auf jede andere Thätigkeit, zumal auf rein geistige Thätigkeit, herabsahen. Die natürliche Folge davon war, daß keine eigne Kunst und keine eignen Schriften unter ihnen erwuchsen und daß sie sich mit der Zeit von den geistigen Brosamen, die von dem Tisch der herrschenden Confessionen fielen, nährten und damit zugleich deren dogmatische Anschauungen und Auffassungen einsogen. So erlahmte ihre geistige Kraft, die keine Uebung fand, und die Gemeinschaft als solche verlor ihre selbständige Bedeutung.

Der Versuch, in dem mährischen Sinne eine Gemeinde der Heiligen herzustellen, schloß natürlich den Verzicht auf die Errichtung einer Volkskirche in sich. Es mag sein, daß die Führer sich darüber von vorn herein klar gewesen sind und ihr Ziel sich nicht so weit gesteckt haben. Allein selbst das andere Ziel, welches doch den altevangelischen Gemeinden der früheren Jahrhunderte stets vorgeschwebt und ihnen Kraft im Kampf und Leiden gegeben hatte, nämlich das Streben, das Salz der Erde zu werden, war von dem Augenblick an ein Phantom geworden, wo die Gemeinden in einem abgelegenen und entfernten Winkel der Welt Grundsätze ausbildeten, die auf große Kreise niemals übertragbar waren. Der geschichtliche Verlauf sollte denn auch allmählich diesen Bestrebungen Unrecht geben; anstatt als Sauerteig zu wirken unter den Völkern und sich dauernd, wenn auch langsam, auszubreiten, verschwanden die Gemeinden mehr und mehr vom Erdboden.

In seiner bekannten Streitschrift wider den Anabaptismus hebt Heinrich Bullinger hervor, daß die Täufer, wie er

sagt, bevor sie zu „Wiedertäufern" wurden, treue Anhänger des Evangeliums gewesen seien, und erkennt damit die doppelte Thatsache an, daß es vor dem J. 1525 bereits „Täufer" gegeben hat, und daß ein Unterschied zwischen den „Wiedertäufern" und den „Täufern" zu machen ist.

Es ist ja ganz begreiflich, daß die Polemiker in alter und neuer Zeit bemüht gewesen sind, diese Unterschiede zu verwischen und die Sonderbarkeiten und Irrungen, in die die ersten Täufer gerathen waren, auf alle diejenigen zu übertragen, welche die Taufe auf den Glauben für schriftgemäß hielten. Aber eine Geschichtschreibung, welche es für ihre Pflicht hält, Licht und Schatten gleichmäßig zu vertheilen, wird die Thatsache nicht verhüllen dürfen, daß es doch stets nur eine kleine Minderheit gewesen ist, welche den „apostolischen Täufern" anhing, daß dagegen die Mehrzahl und gerade auch die geistig bedeutendsten Männer, welche die Partei besessen hat, viele Ansichten der ersten Schweizer Brüder nicht getheilt, sondern ihnen ausdrücklich und laut widersprochen haben. Wir besitzen eine Aeußerung Ludwig Hätzers, dessen Zugehörigkeit zu den Taufgesinnten ja von den Chroniken und Märtyrerbüchern ausdrücklich bezeugt wird[1]), in welcher er es für eine Verleumdung erklärt, daß er von der „Sekte der Wiedertäufer" sei; er habe, sagt er im Jahr 1526, „solches (d. h. das was die Wiedertäufer lehren)

1) Til. v. Braght, Het bloedig Tooneel etc. Amsterd. 1685 II, 24 sagt von Hätzer: „In dit Jaer van 1529 is ook een Broeder genaemt Lodovicus (zijnde een Dienaer Jesu Christi en een geleert ervaren Man in de Hebreeusche, Grieksche en Latijnsche spraek, ook welkondig in de heylige Schrift) na langdurige gevankenis tot Costnits aen Boden met noch twee met het sweerd gericht geworden. Hy heeft in sijn Afscheid veel schoone leeringen gedaen, dat sich menig daer over verwonderde en beweegt geworden is, met hem te weenen. — Vgl. über ihn A. Brons, Ursprung, Entwicklung und Schicksale der Taufgesinnten oder Mennoniten. Norden 1884 S. 408—418.

nie weder schriftlich noch mündlich gelehrt." „Aber damit ichs bekenne, so bin ich der Meinung gewesen, Kindertaufen sei ganz unrecht; dazu hat mich des Papsts Buch geführt (Titul. de Cons. dist. 4. Canon. Quare etc. per totum), in welchem ich gelesen habe, daß sie der äußeren Wassertaufe die Seligkeit zugeschrieben haben, welches doch eine (Sache) des einigen Glaubens und untadeligen Vertrauens in Christum ist. O, wie viel betrübter Herzen hat man vielen frommen Müttern gemacht, die nicht anders vermeint (haben), denn ihre ungetauften Kindlein würden verdammt; dessen geben sie mir Zeugniß. Auch die besonderen Stätten der Begräbniß, da man sie nicht zu andern Menschen begraben hat, und zwar allein aus der Ursache, daß sie Gottes Angesicht nicht mehr sehen werden.[1]) O der Wütherei! So doch ebensowohl zu glauben ist, (ich wills nicht unbesinnt schließen) daß ungetaufte Kindlein der Christen ebensowohl selig werden und seien als die getauften; ja was wollte es hindern? Derhalben mich dieser und anderer schädlicher Aberglauben, die man ohne alles Maß bei der Taufe gebraucht, dahin geführt, wie obgemelt und mir die Taufe nicht ohne Ursache argwöhnig gemacht hat. Dies ist auch vielen Gelehrten vor mir geschehen und möchte noch einem nach mir auch geschehen".[2])

---

1) Die Wenigsten wissen, wie ungemein groß noch heute die Anzahl derjenigen Kinder ist, welche jährlich ungetauft sterben. Im XVI. Heft der Mittheilungen des Statist. Bureaus der Stadt Leipzig finde ich zufällig folgende Uebersicht aus dem J. 1881:

Verstorbene

1. Katholiken:	99	Personen,	darunter	9	ungetaufte Kinder.
2. Lutheraner	3191	„	„	170	„ „
3. Reformirte	61	„	„	2	„ „
4. Deutschkatholiken	5	„	„	1	„ „

Wenn dies heute der Fall ist, wie groß mögen dann die Zahlen im 16. Jahrhundert gewesen sein.

2) In der Realencyclopädie für protestantische Theologie faßt G. Steitz seine Ansicht über die Schriftgemäßheit der Kindertaufe in folgenden Wor-

Zum Schluß erklärt Hätzer, er habe „den Wiedertauf nie gerühmt", und er sei bereit, vom Widerspruch gegen die Kindertaufe abzustehen, wenn man sie freigebe, und, falls man sie beibehalte, sie ohne (abergläubischen) Zusatz als ein Zeichen gebrauche.[1])

Wir haben gesehen, daß Hätzer einst ein Mitglied der Gemeinden gewesen war, die man Waldenser nannte. Er wußte sicherlich, daß diese Brüder stets grundsätzlich daran festgehalten hatten, daß die Taufe auf den Glauben, nicht aber die Kindertaufe die schriftgemäße Taufe sei, und daß mithin in der letzteren wohl eine Namentaufe, nicht aber der schriftgemäße Bund eines guten Gewissens mit Gott zu erkennen sei. Aber zugleich wußte er, daß die älteren Brüder weder an die Kindertaufe noch an die Spättaufe die Seligkeit geknüpft hatten, und er erkannte in der seit 1525 auftauchenden Lehre, daß die erstere eine Sünde und die letztere eine Vorbedingung des Heils sei, ledig-

---

ten zusammen: „daß im Neuen Testamente sich keine Spur von Kindertaufe findet, ist wohl eine ausgemachte Sache. Alle Versuche, dieselbe aus den Einsetzungsworten oder aus Stellen wie 1. Cor. 1, 16 zu deduciren, sind darum als willkürliche Künsteleien aufzugeben". Interessant sind die Ausführungen A. Harnacks (Dogmengeschichte 1886 I, 358). Er konstatirt zunächst aus Tertullian, daß es um 200 Christen gegeben hat, welche die Unerläßlichkeit der Taufe zur Seligkeit in Zweifel zogen. „Gänzlich im Dunkeln", fährt er fort, „liegt die Einbürgerung der Praxis der Kindertaufe in der Kirche". „Origenes hat es leicht gehabt, die Kindertaufe zu begründen, da er in der leiblichen Geburt selbst etwas Sündiges erkannte, und da er von Sünden wußte, welche in einem früheren Leben begangen waren. Die älteste Begründung der Kindertaufe geht somit auf eine philosophische Lehre zurück". — „Zur Zeit des Irenäus (II, 22, 4) und Tertullian (de bapt. 18) war die Kindertaufe unter Berufung auf Mt. 19, 14 schon sehr verbreitet; aus früherer Zeit besitzen wir aber kein Zeugniß für sie. Tertullian hat gegen sie polemisirt u.s.w."

1) Vom Sacrament der Danckſagung — im Latein bſchriben durch Jo. Ecolampadium, verteutſcht durch Ludwigen Hätzer. 1526. Vorrede. Näheres bei Keim, Ludwig Hetzer, in den Jahrb. f. d. Theol. I, 238 f.

lich einen Abfall von den älteren Auffassungen und Ueberlieferungen, an dem er sich nicht mitschuldig machen wollte.

Es war natürlich, daß Niemand früher und nachdrücklicher die Fehler der Schweizer Brüder ausgenutzt hat, als der Mann, der zuerst mit ihnen in Kampf gerieth, Zwingli. Der Umstand, daß sich an den von Zwingli verbreiteten Sekten-Namen „Wiedertäufer" der Verdacht revolutionärer und socialistischer Pläne knüpfte, rührt von Zwinglis Streitschriften her, und Zwingli war es auch, der zuerst die Anklage erhob, daß die „Wiedertäuferei" lediglich eine Erneuerung der „Möncherei" sei. Diese Behauptung gab Hubmeier Veranlassung, ausdrücklich dagegen Widerspruch zu erheben. Er veröffentlichte im Jahr 1526 eine Gegenschrift[1]), in der er unter Anderem sagt: „Du thust uns Gewalt und Unrecht mit dem Allem (nämlich mit dem Vorwurfe der Möncherei). Einen fröhlichen Geber liebet Gott. Esse und trinke ein Jeglicher, was ihm Gott giebt, doch mäßiglich und mit Danksagung. Bekleide sich Jeglicher, wie er wolle, doch daß die Kleidung nicht ärgerlich sei. Gott verzeihe Dir und uns Allen".[2])

Und in Bezug auf die Vermögensgemeinschaft fügt er hinzu: „Ich habe immer und allewege also geredet von der Gemeinschaft der Güter, daß stets ein Mensch auf den andern ein Aufsehen haben solle, damit der Hungrige gespeist, der Durstige getränkt, der Nackte bekleidet werde. Denn wir sind ja nicht Herrn unserer Güter, sondern Schaffner und Austheiler. Es ist gewißlich Keiner, der da sage, daß man dem

1) Ein Gespräch Balth. Hübmörs von Friedberg, Doctors, auf Meister Ulrich Zwinglens zu Zürich Taufbüchlein. Nicolsburg 1526.

2) S. Bl. F. 2 der Ausgabe, welche in der Univ.-Bibl. zu München beruht.

Andern das Seinige nehmen solle und gemein machen, sondern viel eher den Rock zu dem Mantel lassen".

Es ist unbegreiflich, wie angesichts solcher Erklärungen noch heute manche Geschichtschreiber die Thatsache verkennen können, daß die Auffassungen der Mähren lediglich verbreitete Meinungen, nicht aber die eigentliche Lehre der Partei darstellen. Wenn selbst Bullinger und Franck betonen, daß es nur etliche Täufer waren, die jene Forderungen aufstellten, daß die Mehrheit aber das Vorgehen derselben niemals gutgeheißen hat, welches Recht existirt dann, die Ideen der „apostolischen Täufer" als Kennzeichen des gesammten Anabaptismus auszugeben?

Etliche, sagt Franck, halten dafür, daß alles Eigenthum Sünde sei, die Anderen haben in dem Sinne alle Dinge gemein, daß sie einander keine Noth leiden lassen. Etliche gehen mit vielen Gesetzen und äußerlichen Dingen um und binden daran die Gewissen, die Anderen lassen diese Dinge frei und wollen Niemanden aus Sachen ein Gewissen machen, die Christus in unsere Freiheit gestellt hat. Etliche weigern sich, die üblichen Feiertage mit zu feiern, die Andern erklären, sie wollen aus Liebe mitfeiern und sich von den Mitchristen nicht absondern.

Etliche wollen Keinen, welcher ein obrigkeitliches Amt verwaltet oder einen Eid leistet oder Waffen führt, für einen Christen halten. „Dieser Meinung ist gewesen, fährt er fort, Michael Sattler und sein Anhang, die verbrannt worden sind, und noch gar Wenige. Die Andern, und fast Alle, halten dafür, man möge die Wahrheit wohl mit Eid bezeugen, so es die Liebe erfordert oder es den Glauben betrifft (und) beziehen hierauf viele Lehren und Beispiele beider Testamente. Der Meinung ist auch Johannes Denck gewesen". „Diese lassen auch eine Obrigkeit Christen sein, so sie nach dem Befehl Gottes handelt,

und billigen auch die Nothwehr und den Krieg, so man ihn nicht freventlich, sondern aus Noth und Gehorsam vornehmen muß. Jedoch lehren sie alle einhellig, der Obrigkeit in allen Dingen, die nicht wider Gott sind, gehorsam zu sein, nicht allein Zins und Steuer, sondern den Mantel zu dem Rock zu geben; sie sagen, sie seien auch bereit, Gewalt zu leiden — sie seien da, um um Christi Willen zu leiden mit Geduld, nicht zu fechten mit Ungeduld. Denn das Evangelium lehre und wolle nicht mit der Faust (wie die Bauern im Sinn hatten), sondern mit Leiden und Sterben vertheidigt und bestätigt werden. Es gelte hier nicht, zu fechten, sondern zu leiden, wie man an dem Beispiel Christi und der Apostel sehe, die nie irgend eine Macht oder Gewalt angerufen haben, ihre Sache zu vertheidigen. Sie tadeln auch Alle diejenigen, die einen kriegerischen Christus lehren und die das Evangelium mit dem Schwert verfechten wollen, wovon sie weder Lehre noch Beispiel bei Christus, den Aposteln oder der ersten Kirche haben". „Deßhalb hätte es, fügt Franck hinzu, meines Erachtens keine so große Noth, daß man einen Aufruhr (von ihnen) besorge, wie der Teufel, der gern Mord sieht und eine Lust hat, im Blut zu baden, Vielen einen thörichten Eifer einbildet, daß sie diese armen Leute also tyrannisiren".

Diese Täufer, welche, ehe sie zu „Wiedertäufern" geworden waren, nach Bullingers Zeugniß dem Evangelium angehangen hatten, erkannten sehr wohl, daß die Bindung des Heilserwerbs an irgend welche Ceremonien oder äußere Lebensordnungen nicht nur den evangelischen Grundsätzen überhaupt, sondern namentlich auch den fundamentalsten Forderungen der älteren Brüdergemeinden entgegenlaufe.

Der schwere Kampf, den die Brüder, unterstützt durch Luther und doch unabhängig von ihm, schon seit mindestens 1522 wider die römische Hierarchie aufgenommen hatten, war eben

im Namen der Freiheit der christlichen Gemeinde und zum Zweck der Befreiung von dem gesetzlichen Joch, welches auf ihr lastete, begonnen worden, und der laute Beifall, den sie Luther gespendet hatten, war ihm eben als dem Herold dieser Freiheit zu Theil geworden. Jetzt, nachdem die Spättaufe eingeführt worden war, fand sich im Schooße der eignen Partei eine Richtung, welche, so sehr sie auch von reinen Beweggründen geleitet sein mochte, doch unter anderen Formen ein neues Gesetz einführte.

Man kann ermessen, wie lebhaft alsbald der Widerspruch dagegen erwachte. Es waren keineswegs bloß die Außenstehenden, welche die Anklage auf „Möncherei" erhoben, sondern innerhalb der Gemeinden selbst ward diesen Theorien der kräftigste Widerstand entgegengesetzt, und weder in Deutschland, noch in den Niederlanden, noch in der Schweiz oder England ist es den „Wiedertäufern" im engeren Sinn gelungen, ihre Grundsätze in weiteren Kreisen zur praktischen Durchführung zu bringen. Obwohl hier und da diese und verwandte Ideen die Gemüther Einzelner beunruhigten und verwirrten, so hat die Mehrheit sie doch immer zurückgewiesen.

In der That hatten die Brüder, welche die Ideen und Regeln des Apostolats zum beherrschenden Mittelpunkt ihres Systems machten, die wesentliche Thatsache ganz übersehen, daß die Apostel und ihre Regeln um der Gemeinde willen und nicht die Gemeinde um der Apostel willen da war. Das Reich Gottes, welches Christus als den Inhalt seiner Botschaft hingestellt hatte, sollte durch die Gemeinde, in deren freiwilligem Dienst die Apostel standen, nicht durch die letzteren oder durch die Aeltesten, welche deren Stelle vertraten, aufgebaut werden, und wenn allerdings Christus das Apostolat in den Formen, wie es Matthäus und Lucas beschreiben, eingesetzt hatte, so blieb doch die Thatsache bestehen, daß jene Einrichtung lediglich ein Theil

der Gemeinde-Ordnung war, die der Gemeinde als solcher dienen sollte. Der Bruderbund, den Christus gestiftet hatte, sollte nicht durch einen Stand von Geistlichen, Aeltesten oder Aposteln beherrscht werden, noch sollte er durch äußere Lebensordnungen die Gewähr seiner Dauer erhalten, sondern sein Gedeihen war und blieb an die Kraft freiwilliger Dienstleistungen, d. h. an die Kraft der Persönlichkeit gebunden. Da aber Persönlichkeiten von Kraft und Eigenart nie unter einer geistlichen Tyrannei, sondern stets nur in der Luft der Freiheit gedeihen, so war die freie Selbstbestimmung des Einzelnen wie der Gemeinde die Vorbedingung für das Wachsthum des Senfkorns, mit dem Christus das Gottesreich verglichen hatte. So weit die Grundsätze der „apostolischen Täufer" diesen Forderungen entgegenliefen, waren sie ein offenbarer Abfall nicht bloß von der Lehre Christi, sondern auch von den Ueberlieferungen der altchristlichen und altevangelischen Gemeinden aller Jahrhunderte.

In der schweren socialen Krisis, welche in und mit dem Aufstand der Bauern ausbrach, war es für die Polemiker ein bequemes Kampfmittel, alle Schuld daran auf die Schultern der „Wiedertäufer" zu werfen, und obwohl die Bauern und ihre Führer sich vornehmlich auf Luthers Schriften beriefen, so findet doch selbst noch heute die Legende Glauben, daß die Schweizer Brüder oder, wie man sie nennt, die Wiedertäufer, die eigentlichen Urheber des Bauernkrieges gewesen seien.

Es ist ja ganz erklärlich, daß jede Partei bemüht ist, die Schuld an den revolutionären Bewegungen, welche damals ausbrachen, der andern zuzuschieben, und es giebt nicht eine, welche sich dieses Mittels nicht bedient hätte. Seit alten Zeiten ist die römisch-katholische Polemik bemüht, zu beweisen, daß Luther und seine Anhänger die Väter der Revolution und des Socialis-

mus sind. Wie von lutherischer Seite Thomas Münzer als der „Erzrevolutionär" und als das Vorbild aller Aufrührer hingestellt wird, so werden in den römisch-katholischen Quellen Ulrich von Hutten und Andere als Führer der Anarchisten gebrandmarkt.[1])

Wenn es das Kennzeichen eines Revolutionärs und Aufrührers ist, daß er die Ideen, die ihn beseelen, nöthigenfalls mit Gewalt zur Durchführung zu bringen entschlossen ist, so hat es um das Jahr 1525 unter allen Confessionen[2]) solche gegeben, nur innerhalb der altevangelischen Gemeinden wird man vergeblich um jene Zeit danach suchen. „Ich besorge, schreibt Sebastian Franck noch im Jahr 1531, von keinem Volk weniger einen Aufruhr (und wenn ich Papst, Kaiser oder Türke wäre) als von diesem. Sie sprechen, es gelte um Christi willen nur leiden; — wer ein Christ sein wolle, müsse Verfolgung leiden, herhalten, die Kappe aufklauben und nicht ver-

1) Janssen, Gesch. des deut. Volks Bd. II S. 93. Im Prinzip unterscheidet sich dies Verfahren durchaus nicht von demjenigen, welches lutherische Schriftsteller noch heute gegenüber den Täufern einschlagen. Wenn Friedr. Roth, Die Einführung der Ref. in Nürnberg. Würzburg 1885 S. 163 geradezu die Schuld an den „revolutionären Tendenzen jener Zeit" (1525 bis 1527) zum großen Theil auf die „Wiedertäufer" abwälzt, so kann man dies nur als ein Zeichen der vollen Unklarheit über den Begriff „Wiedertäufer" oder als eine Verläumdung bezeichnen.

2) Im J. 1526 erschien eine Schrift: „Von der reinen Wandlung eines christlichen Lebens", welche gut katholisch gehalten ist und mit tiefer Ehrfurcht „von unserem heiligen Vater, dem Papst" spricht, auch die Fastengebote beobachtet wissen will u. s. w. Gleichwohl steht die Schrift vollständiger als viele andere auf rein communistischer Basis, sie fordert Abschaffung aller Steuern, Einführung der Gütergemeinschaft u. s. w. (Näheres bei A. Kirchhoff, Archiv f. Gesch. d. Deutschen Buchhandels. Lpz. 1878 I S. 29 ff.). Und ist es denn nicht wahr, daß nach Luthers eignem Zeugniß viele, selbst angesehene Männer, unter Berufung auf Luthers Namen zu Gewaltthat, Aufruhr und Empörung geschritten sind? Man kennt doch die Ereignisse, welche sich zu Erfurt im J. 1521 vollzogen, Ereignisse, bei welchen Luthers Schüler und Freund Lang eine merkwürdige Rolle gespielt hat.

folgen; es gehöre dem Antichrist zu, die Anderen zu verfolgen, der Kirche (d. h. der Gemeinde Christi), daß sie leide und mit Glauben, Geduld, Hoffen und Harren überwinde". In der That haben diejenigen, welche den Schweizer Brüdern den Bauernkrieg in die Schuhe schieben, keine Ahnung von der grundlegenden Wichtigkeit, welche der Widerwille gegen Gewaltübung in diesen Gemeinden besaß, keine Vorstellung von dem Ernst, mit welchem sie das Gebot des Gesetzes Christi: „Du sollst nicht widerstreben dem Uebel" gelehrt und betont haben, ja, sie kennen nicht einmal die Thatsache, daß das Prinzip der Freiwilligkeit, wie jene es lehrten, die zwangsweise Durchführung irgend einer socialen Einrichtung für sie gänzlich unmöglich machte.

Es ist merkwürdig, daß die Polemiker in einem Athem den „Wiedertäufern" die Verweigerung des Waffengebrauchs und des Kriegsdienstes und zugleich die Betheiligung am Bauernkrieg zum Vorwurf machen, noch merkwürdiger aber, daß es noch heute Leute giebt, welche den inneren Widerspruch nicht einsehen wollen und trotz aller Widerlegungen noch immer behaupten, daß Thomas Münzer der eigentliche Vater und Begründer des Anabaptismus gewesen sei.

Es ist wahr und soll nicht geleugnet werden, daß Münzer Beziehungen zu einzelnen Täufern besessen hat, und daß er in manchen Punkten ihnen näher stand als den Wittenberger Theologen, ja, es ist auch unzweifelhaft, daß unter den Gedanken, die er hegte, manche sind, die sich unter den Forderungen des nachmals sogenannten Anabaptismus wiederfinden, vor Allem die Ueberzeugung, daß die Leibeigenschaft und Sklaverei im offenen Widerspruche stehe mit der Thatsache, daß Christus alle Menschen durch sein Blut erlöst hat, und daß der Werth jeder Menschenseele, sofern sie Gott in Wahrheit fürchtet, vor Gott gleich ist, und daß demnach alle Menschen Brüder sind.

Luther und Melanchthon waren, nachdem sie zuerst die

„christliche Freiheit" im allgemeinsten Sinne gepredigt hatten, allmählich zu der Ueberzeugung gekommen, daß die Freiheit nur die geistige Freiheit bedeute, neben der die leibliche Knechtschaft wohl bestehen könne, ja bestehen müsse, da sie im Alten Testament vertheidigt werde und Abraham selbst leibeigne Leute gehabt habe. Aus dem Widerspruch gegen diese Lehre empfing die Bewegung, die man unter dem Namen des Bauernkriegs zusammenzufassen pflegt, nach Bullingers Zeugniß einen ihrer vornehmsten Antriebe, und insofern Münzer gerade durch die Vertretung des Satzes, daß die Leibeigenschaft nicht erlaubt sei, zu besonderem Ansehen gelangte, ist es wahr, daß er „Wiedertäufer" war. Doch hören wir Bullingers Bericht: Die Täufer achten es „für ungebührlich, daß Jemand unter christlichem Volk leibeigen sei und die Pflicht oder Schuld der Knechtschaft bezahlen solle. Das ist der ‚Hafen', in welchem nicht die kleinste ‚Tracht' des Bauern-Aufruhrs gekocht ist, durch welche sich die armen Leute nicht allein nicht in die Freiheit gebracht, sondern jetzt noch in schwerere Dienstbarkeit, denn darin sie zuvor waren, gebracht haben. — Es haben aber Münzer und andere ‚Ursächige' an dem Bauern-Aufruhr und die freien Täufer auch nicht recht gelehrt und halten auch nicht recht von der Leibeigenschaft, als ob sie unrecht und dieselbe zu leisten oder zu gebrauchen von Rechts wegen die Christen nicht schuldig seien. Denn kundbar genug ist es, daß Abraham, der Vater der Gläubigen, leibeigene Leute gehabt hat und deren nicht wenige. Denn es hat sich die Zahl seiner Knechte (ohne deren Weiber und Kinder) belaufen in die 318 Mann. — Was diesem zuwider ist, soll als falsch gehalten werden." [1])

Es ist, wie gesagt, ganz richtig, daß Münzer in dieser Beziehung zu den „Wiedertäufern" gehört, aber andererseits steht

1) Bullinger, Der Wiedertäufer Ursprung u. s. w. 1560 fol. 39.

es fest, daß Münzer in Hauptpunkten, z. B. in der wichtigen Frage von der Anwendung der Gewalt, mit den angesehensten Vertretern der Täufer[1]) sich von Anfang an in Meinungsverschiedenheit befand.[2])

Eben im Jahr des Bauernkriegs schrieb Hätzer seine kleine Schrift „Von den evangelischen Zechen und der Christen Rede", in welcher er die Unterschiede der „neuen Christen" oder der neuen Evangelischen von den „alten Christen" oder alten Evangelischen betonte; bei dieser Gelegenheit spricht er sich scharf gegen diejenigen aus, „welche mit Büchsen und Spießen ausziehen, um das Evangelium zu erhalten."[3])

Gleichwohl hat der Verlauf des Bauernkriegs außer den Bauern selbst in seinen Folgen keine Partei härter getroffen, als

1) Jacob Groß von Waldshut wurde aus seiner Vaterstadt während des Bauernkriegs ausgewiesen, weil er sich nicht am Aufstand hatte betheiligen wollen. Dann wurde er Vorsteher der Gemeinden in Augsburg bezw. Straßburg. Zeitschr. f. die hist. Theol. 1860 S. 30, 37.

2) Die Beweise bei C. A. Cornelius, Münst. Aufruhr. Lpz. 1860 II, 14 und 24. Merkwürdig ist das Urtheil des Landgrafen Philipp über Münzer. In einem Bericht Hedios über das Marburger Gespräch von 1529 heißt es: Feria quarta (Mercurii, 29. Sept.) concionem habuit Zwinglius. In prandio apud principem Helvetici duo senatores et duo concionatores, noctu hujus diei Argentinenses cum principe coenati; ubi princeps ipse me (sc. Hedionem) jussit concionari finita mensa. In coena sanctissime de multis disseruit princeps, principio ut restiterit verbo, ut fugarit concionatores, et quomodo in jejunio circa arcem duos anates sagittarit et posthac comederit non sine remorsu. Urbanus Rhegius suis scriptis lucrifecit. De negotio Rusticorum clementer locutus est; doluit ille, innocentes occisos, ipse multos liberavit a morte. De Müntzero egregium testimonium. Inquit etenim se percupere finem vitae talem; nam totus ingemuerit propter peccata sua ad Deum. Testimonium Domini a Brunschwig citat, non recantasse Muntzerum, nisi quod agnovit errata et petiit a Deo misericordiam. — Der Bericht befindet sich in dem Thesaurus Baumianus II, 161 in der Straßb. Bibliothek.

3) Von den Evangelischen | Zechen und von der | Christen red auß | hailiger ge- | schrifft. Ludwig Hätzer. O Gott, erlöß die gefangenen. MDXXV. Bl. b[1]. (Ein Exemplar in meinem Besitz.)

die Täufer. Von den Männern, welche die ersten Führer der erneuerten Gemeinden gewesen waren, war keiner dazu im Stande gewesen, die Grundsätze seiner Partei in selbständigen Schriften zusammenzufassen und zu vertreten; die Folge davon war, daß diese Grundsätze gar nicht zur allgemeinen Kenntniß, geschweige denn zur unbefangenen Würdigung gelangen konnten.

Die Beschuldigung, daß der Bauernkrieg, welcher wenige Monate nach der Einführung der Spättaufe ausbrach, in einem ursächlichen Zusammenhang mit der Erhebung der „neuen Sekte" stehe, fand vielfach Glauben, und da Verirrungen anderer Art unter den Brüdern wirklich vorkamen, so bildete sich eine öffentliche Meinung aus, welche die Schuld aller Unruhen den „Täufern" zuschob. Ja, es fanden sich viele, welche nach der Beendigung des Bauernkriegs die Unterdrückung der Täufer aus keinem anderen Grunde verlangten, als weil sie der Meinung waren, daß, so lange es Täufer gebe, stets von Neuem der Ausbruch eines ähnlichen Aufruhrs zu fürchten sei. Während es in bürgerlichen Angelegenheiten fester Grundsatz war und ist, daß man Jemanden erst dann bestraft und tödtet, wenn er Aufruhr begangen hat, bildete sich hier die Lehre aus, daß diese „Ketzer" zu vertilgen seien, weil ihre Existenz den Ausbruch von Unruhen befürchten lasse, und es half nichts, daß einzelne Männer wider die falschen Beschuldigungen und wider die Anwendung des Grundsatzes, daß man wegen des Verdachts einer zukünftigen Uebelthat Jemanden strafen dürfe, ihre Stimme erhoben.

Nachdem Luther den Bund mit den Territorial-Gewalten, welche in dem Bauernkriege den Sieg davon getragen hatten, geschlossen hatte und die Herrschaft des fürstlichen Absolutismus entschieden war, wäre bei den Schwierigkeiten, die sich thurmhoch wider die Brüder erhoben und die sich von Jahr zu Jahr durch mancherlei Verirrungen im eignen Lager steigerten, jede Möglichkeit zur Gewinnung einer geschichtlichen Existenz verschwun-

den gewesen, wenn die Ideen der „apostolischen Täufer" in den Gemeinden die Oberhand bekommen hätten.

Aber gerade in dem gefährlichsten Augenblick, im Jahr 1526, wo es schien, als ob die Wendung, durch welche Luther seiner Kirche innerhalb vieler fürstlicher Gebiete eine dauernde Herrschaft gesichert hatte, den Untergang der altevangelischen Gemeinden besiegeln werde, trat die Thatsache an das Licht, daß es keineswegs bloß die Ketzerschulen waren, in welchen die altchristlichen und altevangelischen Ideen fortlebten, sondern daß auch in den Bruderschaften der deutschen Werkleute sich dieselben Grundsätze erhalten hatten, und daß sie hier ohne die Trübungen, welche sie dort erlitten hatten, fortgepflanzt worden waren.

Elftes Capitel.

Die Bruderschaften der Werkleute und die Reformation.

Wie haben sich die Zünfte und Gilden zur Reformation gestellt? — Die Weber und Steinmetzen. — Bildschnitzer, Formschneider und Buchdrucker. — Joh. v. Staupitz und die Buchdrucker. — Die Evangelischen und die Lutherischen. — Die Synoden zu Schleitheim, Augsburg und Nicolsburg. — Denck und Hubmeier übernehmen die Führung. — Die Läuterung der alten Ueberlieferungen. — Die „Gottesfreunde" und die „Brüder". — Die vornehmsten Grundsätze der gemäßigten Täufer. — Waren dieselben Unitarier?

In den zahlreichen Bearbeitungen, welche in neuerer Zeit über die Entwicklung der Reformation an das Licht getreten sind, hat man die Stellung, welche die geistlichen und die gelehrten Körperschaften, die Universitäten und die Mönchsorden u. s. w., zu der Bewegung eingenommen haben, oft und eingehend untersucht. Aus diesen Nachforschungen hat man zum Verständniß der Ereignisse viel wichtiges Material gewonnen und unter Anderem die Thatsache klar erwiesen, daß der Orden, welchem Luther angehörte, sich innerhalb des Reichs wie anderwärts in einer großen Zahl seiner Mitglieder als Vorkämpfer des lutherischen Glaubens bewährt hat.

Um so mehr muß es auffallen, daß noch fast an keinem Orte planmäßig Nachrichten darüber gesammelt worden sind, wie sich diejenigen corporativen Verbände, welche weder geistlichen noch gelehrten Charakter besaßen, zu der Bewegung verhalten haben. Die Reformation war doch nicht bloß eine theologische Entwicklung und nicht bloß der Wechsel zweier gelehrten Systeme, sondern sie war, wenigstens in ihren ersten Abschnitten, in her-

vorragender Weise eine volksthümliche Strömung — eine Strömung, die bei weitem nicht bloß die Herstellung einer gereinigten Lehre im Auge hatte, sondern deren Ziele das gesammte Leben umfaßten. Mußten ihre Wellen da nicht außer den Fürsten und Stadtbehörden, den Pastoren und den Professoren auch die lebendigen Körper berühren, welche neben diesen Verbänden in Gilden, Zünften und Bruderschaften von Werkleuten aller Art zahlreich und mächtig innerhalb des Reiches bestanden?

Es ist heute, nachdem man bis dahin an diesen Corporationen und an der Frage nach deren Stellungnahme gleichgültig vorübergegangen ist, nicht möglich, mit wenigen Strichen ein Bild hiervon zu geben, das Problem kann hier vielmehr nur gestellt, nicht gelöst werden. Indessen ist es zum Verständniß der später zu schildernden Ereignisse doch unerläßlich, wenigstens einige Andeutungen hierüber zu geben.

Unter den Bruderschaften der Werkleute besaßen die Gilden der Weber und der Steinmetzen damals eine ganz besondere Bedeutung, die erstere hervorragend durch den Reichthum und die Zahl ihrer Brüder, die andere durch ihren internationalen Zusammenhang und die geistige Bedeutung vieler ihrer Mitglieder.

Ueber die Geschichte, Organisation und Verfassung der Weber-Gilden sind wir leider noch nicht hinreichend unterrichtet. Welche Rolle sie aber an einzelnen Orten spielten, haben wir oben bereits in der Geschichte der S. Galler Ereignisse gesehen. Zu Nürnberg begegnet uns um das Jahr 1515 die St. Elsbeth-Bruderschaft, die neben fünfundzwanzig Webern auch viele Personen von den Ehrbaren, d. h. von den Kaufleuten, Aerzten, Juristen u. s. w., als Mitglieder besaß. Im Jahr 1518 er-

hielten die Kerzenmeister den Befehl, Niemanden mehr in die Bruderschaft aufzunehmen, und als gegen diesen Erlaß Widerspruch erhoben ward, erklärte der Magistrat, daß das Interesse der Stadt die Maßregel nothwendig mache.[1])

In Augsburg war die Zunftstube der Weber die Leiterin der Bewegung, welche unter den Evangelischen im Jahr 1524 daselbst ausbrach. Sie endete mit der Hinrichtung der beiden obengenannten Männer, Hans Kochs und Leonhard Meisters, die am 15. Sept. 1524 erfolgte. Beide waren Weber, und die Thatsache, daß sie die Aeltesten der dortigen Gemeinde waren, welche die Gegner Waldenser nannten, wirft doch ein sehr bezeichnendes Licht auf die Anschauungen der Evangelischen, von denen hier die Rede ist.[2])

Ueberall an den großen Mittelpunkten des Seiden- und Tuch-Gewerbes wiederholten sich dieselben Vorgänge. Im Voigtland (Zwickau), am Niederrhein, im Jülichschen, Mörsischen, Bergischen, in Flandern (Antwerpen) u. s. w. waren es die Zunftstuben der Weber oder die „Tuchknappen", welche am frühesten für Staupitz und Luther Partei ergriffen[3]) und die seit der Trennung des Staupitz von Luther zuerst eine evangelische Partei gegenüber der lutherischen bildeten.

Einflußreicher noch als die Webergilden waren um dieselbe Zeit diejenigen der Steinmetzen und der Bildschnitzer.

Die Bruderschaft des Steinwerks oder die Bauhütte ist in den Grundzügen ihrer Ordnung sicherlich uralt. Aber der be-

---

1) Die Bruderschaft hieß auch die Groloder Bruderschaft. Es waren also die Verfertiger „grauer Loden", d. h. die Wollenweber.

2) Vgl. die Bemerkungen oben S. 225 mit dem Bericht bei Keim, Schwäb. Reformations-Gesch. Tüb. 1855 S. 32 f. u. Keim, Ludw. Hetzer in den Jahrb. f. deutsch. Theol. I, 241. — Die beiden Weber werden als sechzigjährige Männer bezeichnet.

3) Näheres darüber bei M. Göbel, Gesch. des christl. Lebens in der rhein.-westf. Kirche. Coblenz 1849 ff.

sondere Bund der deutschen Bauhütte hat seine Organisation doch wohl erst seit der Zeit erhalten, wo der Steinbau aufkam und die Baukunst aus den Händen geistlicher Werkleute an Steinmetz-Werkmeister weltlichen Standes überging, d. h. seit dem 13. Jahrhundert. Ich lasse es dahin gestellt sein, ob die Hütten-Ueberlieferung, wonach Albertus Magnus (der Lehrer Meister Eckharts) mit der Entstehung der deutschen Bauhütte in Verbindung gebracht wird, eine geschichtliche Grundlage besitzt oder nicht.

So lange die Gothik blühte, scheint sich innerhalb der Bauhütte eine gleichmäßige Entwicklung vollzogen zu haben. Als aber im Laufe des 15. Jahrh. die gothische Baukunst und die Bauthätigkeit überhaupt zurückging, nahm die Bruderschaft allmählich einen veränderten Charakter an.

Die Regensburger „Ordnung des Steinwerkes" vom Jahr 1514 kennt neben Meistern, „welche zur Bruderschaft halten", bereits „Stadtmeister" und andere Meister, „die noch nicht in die Ordnung der Werkleute erfordert waren." An vielen Orten, und besonders überall dort, wo es keine „Bruderschaftshütten" gab, wurden die Steinmetzwerkmeister von den Obrigkeiten gezwungen, „Zunft zu halten", d. h. sich einer Handwerker-Zunft (z. B. den Webern) anzuschließen. Die Folge davon war, daß die Bauhütten großen Abbruch erlitten und daß manche Hütte zur einfachen Zunft wurde und in die Reihe der der städtischen Polizei unterworfenen Handwerkerzünfte eintrat. Diese Entwicklung wurde dadurch beschleunigt, daß die Obrigkeiten an manchen Orten dem Eintritt der Werkleute in den Bruderbund der Hütte möglichst viele Hindernisse in den Weg legten[1]) — eine

1) Alfr. Klemm, Würtemb. Baumeister und Bildhauer u. s. w. Stuttgart 1882 S. 22, Anm. 2. Ob der Grund, den K. anführt, nämlich eine angebliche Einwirkung des Bundes auf die Lohnverhältnisse, zutrifft, möchte ich dahin gestellt sein lassen. Jedenfalls war es nicht der einzige Grund.

Thatsache, deren Gründe einstweilen noch nicht genügend aufgehellt sind.

Während dem Bunde auf diese Weise viele Werkmeister verloren gingen, sahen sich andere Steinmetzen, und zwar sowohl Werkmeister wie Polierer und Gesellen, die den Hütten treu blieben, wegen des Rückgangs der Bauthätigkeit gezwungen, sich verwandten Gewerbszweigen zuzuwenden. Die Bauhütten hatten, obwohl die Steinmetzen den eigentlichen Stamm bildeten, von Anfang an allen denjenigen offen gestanden, welche nach der „Geometrie arbeiteten"; auch waren oft Baukunst, Bildhauerei und Malerei von einem und demselben Steinmetzwerkmeister getrieben worden. Während aber in früheren Zeiten die Steinmetzen nur gelegentlich zeichneten, modellirten oder malten, kam es im 15. Jahrh. mehr und mehr dahin, daß die Plastik, zumal die Holzschneidekunst, sowie die Malerei zur Hauptthätigkeit derjenigen Männer wurden, welche zugleich auch Baumeister und Steinmetzwerkmeister waren. Ich brauche ja nur an Dürer und Nicolaus Manuel zn erinnern, um zur Anschauung zu bringen, was ich meine.

Es ist urkundlich überliefert, daß viele Männer, welche um das J. 1500 vornehmlich als Formschneider thätig waren, zugleich auch das Steinmetz-Handwerk trieben. Nun waren es aber die Formschneider, welche zuerst die Kunst des Briefdrucks und Tafeldrucks erfanden und übten — dieselbe Kunst, aus welcher die Erfindung der Schriftvervielfältigung mit gegossenen Typen, d. h. die Buchdruckerkunst, hervorgegangen ist.

In demselben Maße wie die Bauthätigkeit zurückging und der Erwerb aus dieser Quelle versiegte, warfen sich die bisherigen Steinmetzwerkmeister mit Eifer auf die neue Erfindung, und an zahlreichen Orten erwuchsen daher plötzlich Buchdrucker-Werkstätten, die eine überaus fruchtbare Thätigkeit entfalteten. Die ehemalige Bruderschaft der Steinmetzen war zu einer Bruder-

schaft der Formschneider, Buchdrucker, Bildschnitzer und Maler geworden, und als solche hatte sie, indem sie zugleich unabhängiger von ihren bisherigen Auftraggebern, den Klöstern und den Kirchen, geworden war, viele geistige Elemente von großer Stärke in sich aufgenommen.

Wenn die Bruderschaft als Corporation in den gleichzeitigen Quellen selten in ihrer Thätigkeit geschildert wird, so hat dies einfach darin seinen Grund, daß dieselbe als solche selten öffentlich hervortrat, um das Einschreiten der Obrigkeiten nicht noch mehr, als es bisher der Fall gewesen war, wider sich aufzurufen. Von jeher war unter den Brüdern Verschwiegenheit Pflicht gewesen, und eine strenge Disciplin ward durch die Capitel, welche die capitelberechtigten Meister von Zeit zu Zeit hielten, geübt und gehandhabt. Wie hätten da Außenstehende viel erfahren können?

Genau ebenso wie die Zünfte der Weber waren es die Bauhütten, welche die religiöse Opposition an vielen Orten trugen. Aber es ist sehr beachtenswerth, daß die Buchdrucker, Formschneider u. s. w. nicht erst im J. 1517, sondern schon seit dem Ausbruch des Reuchlinschen Streits (1512) in lebhafter Bewegung waren. Keine Corporation im Reiche hat mehr dazu beigetragen, um die Dunkelmännerbriefe zu verbreiten als diese; nirgends haben die Männer, welche die religiösen Streitschriften verfaßten, eine kräftigere Stütze gefunden als in den großen Officinen von Basel, Nürnberg und Augsburg.

Eben diese Kreise und die mit ihnen eng verbundenen „Liebhaber des Handwerks" waren es dann gewesen, welche seit 1515 in Johann von Staupitz ihren Wortführer gefunden hatten und die während der Jahre 1516 bis 1524 theilweise zur Partei der Staupitzianer, wie sie sich nannten, gehörten. Ich brauche ja nur an Johann Othmar, Albrecht Dürer und Andere zu erinnern.

Wir haben oben gesehen, daß die Staupitzianer so lange zugleich Anhänger Luthers gewesen waren, als Staupitz mit diesem einig war, und daß es in diesem Sinne seine Berechtigung hat, wenn man diese Männer zugleich als Lutheraner bezeichnet. Als aber Staupitz sich von Luther losgesagt hatte, da trat sofort auch die Thatsache an das Licht, daß die Mitglieder der Bruderschaften zwar im Sinne des Staupitz und des Hans Sachs evangelisch, aber nicht lutherisch sein wollten, und es ist überaus wichtig, daß sie bei der Erhebung der Täufer den nahen Anschluß an diese letzteren suchten. Wir haben oben bereits von Nürnberg und den Schülern Dürers gehandelt; was dort geschah, wiederholte sich alsbald in Augsburg. Als Ludwig Hätzer kurz vor seiner Zusammenkunft mit den Brüdern zu Nürnberg im Juni 1524 in Augsburg war, da waren es außer den Humanisten Andreas Rem und Georg Regel vor Allem die Buchdrucker Silvan Othmar, Heinrich Steyner und Hans Schönsperger, mit denen er verkehrte, und als Hätzer im Jahr 1525 dahin übersiedelte, trat er in das Geschäft Othmars ein.[1])

Aehnliche Beweise für die Stellungnahme der Steinmetzbruderschaften ließen sich viele beibringen.

Unter den Täufern hat — um nur noch eins zu erwähnen — Pilgram Marbeck viele Jahre hindurch eine Führerrolle besessen. Marbeck war Steinmetzwerkmeister und stammte aus Tyrol, wahrscheinlich aus der Nähe von Schwatz. Er hat später in Augsburg, Straßburg und Ulm gelebt und an letzterem Ort in dem Geschlecht derer von Pappenheim einflußreiche Gönner besessen.[2]) Man würde, wenn man seiner Lebensgeschichte nachginge, manche Spuren über die Mitwirkung seiner Zunftgenossen an der Bewegung, die er leitete, aufdecken können.

1) Meyer v. Knonau in der Allg. D. Biogr. XI, 29 und Keim, Jahrb. f. deut. Theol. I, 235.

2) S. über Marbeck die Allg. Deut. Biographie.

Es versteht sich von selbst, daß überall in den Zünften Männer von verschiedenen Religions-Auffassungen zusammenwirkten. Aber in den Kreisen der Einverstandenen hatten sich doch Ueberzeugungen (und vielleicht auch Uebungen) fortgepflanzt, welche im Anschluß an die altdeutsche Opposition erwachsen waren und die sich in sehr vielen Punkten mit den Ideen der Ketzerschulen berührten.

Die „Schulen" hatten als unmittelbare Nachkommen der altevangelischen Gemeinden der früheren Jahrhunderte die Gewalt des Amts und manche Theile der altchristlichen Gemeinde-Verfassung in lebendiger Uebung unter sich bewahrt; allein die Zurückdrängung in die abgelegensten Bergthäler und in die benachtheiligtsten Volkskreise hatte den Gesichtskreis vieler Mitglieder verengert und dem Ganzen nicht bloß den Charakter des Sektenhaften aufgeprägt, sondern auch, wie wir sahen, die Reinheit der Ueberlieferung in manchen Punkten so sehr beeinträchtigt, daß die Erfüllung der Aufgabe, das Salz der Erde zu sein, schon längst für sie unmöglich geworden war. Dem gegenüber hatten die Bruderschaften der Werkleute ihren Sitz an den Mittelpunkten des geistigen Lebens und waren auf mehr als einem geistigen Gebiet selbst die Führer; vor Allem aber war unter ihnen, wie wir sehen werden, durch die gelehrten Männer, die ihnen nahe standen, die religiöse Ueberlieferung auf Grund selbständiger Forschungen in den altchristlichen Quellen geläutert, vertieft und gereinigt worden.

Nachdem es feststand, daß Luther, dessen erste Schritte die Brüder aller Orten auf das lebhafteste unterstützt hatten, anstatt die Ideale der älteren Evangelischen zur Verwirklichung zu bringen, vielmehr allmählich sich gegen seine ehemaligen Freunde kehrte, trat eine wachsende Entfremdung zwischen den bisherigen

Verbündeten ein; da die Brüder aber auch mit der römischen Kirche gebrochen hatten, so ergab sich bald für sie die Nothwendigkeit, aus der bisherigen Zurückhaltung herauszutreten und die öffentliche Loslösung von den übrigen Kirchen zu versuchen.

Man weiß, daß der gleiche Beschluß einst unter den hussitischen Bewegungen in Böhmen gereift war. Aber während die Brüder ihn dort auf einer allgemeinen Versammlung von Abgeordneten der Bruderschaften und „heimlichen Gemeinden" zur Ausführung gebracht, auch die Wiederaufnahme der religiösen Gebräuche, die sie für schriftgemäß hielten, ins Werk gesetzt und die Gewalt des Amts von dem Waldenser-Bischof Stephan eingeholt hatten, ging im J. 1525 plötzlich die Nachricht durch das Land, daß die Brüder in Zürich, ohne gemeinsame Schritte abzuwarten, auf eigne Hand die öffentliche Lossagung vollzogen hatten.

Mit dieser Maßregel waren viele Brüder insofern vollkommen einverstanden, als man allgemein die Spättaufe für die schriftgemäße Taufe ansah; aber die Männer, die diesen Schritt thaten, waren doch nur die Vertreter einer einzelnen Gemeinde, welche noch dazu, wie sich alsbald zeigen sollte, gar nicht die Möglichkeit besaßen, die literarische Vertretung der Partei zu übernehmen und die Führerrolle, die sie durch ihr Vorgehen in Anspruch genommen hatten, zu behaupten.

So wenig nun aber auch die Brüder das Vorgehen der Züricher „Schule" in allen Punkten billigen mochten, so erkannten viele Mitglieder doch, daß hier um ihre eigne Sache gekämpft werde, und nachdem schon seit Jahren die Beziehungen zwischen den Oberdeutschen und den Schweizern geknüpft waren, war jetzt die Aufgabe, um die es sich handelte, klar vorgezeichnet. Es galt, die Bewegung, unter vollster Wahrung aller berechtigten Forderungen der Schweizer, in eine besonnene und

gemäßigte Bahn zu leiten und die Entschließungen der Gesammtheit, welche die Schweizer nicht eingeholt hatten, durch die Berufung einer allgemeinen Versammlung nachträglich einzuholen.[1])

Die Schritte, welche geschahen, um dies Ziel zu erreichen, kann ich an dieser Stelle nicht im Einzelnen verfolgen. Es kamen mehrere größere Versammlungen zu Stande; die erste fand am 24. Februar 1527 zu Schleitheim im Schaffhauser Gebiet statt, die zweite und entscheidende Synode wurde in der letzten Augustwoche des Jahres 1527 zu Augsburg gehalten. Es war dies vielleicht die ansehnlichste Versammlung, die von den Brüdern seit der Synode von Lhota gehalten worden war, und sowohl aus der Schweiz, wie aus Ober- und Nieder-Oestreich, Tyrol, Baiern, Franken, der Rheinpfalz u. s. w. waren Abgeordnete (im Ganzen etwa sechzig Brüder) anwesend.[2])

Als Theilnehmer werden in unseren Quellen genannt: Pilgram Marbeck, Peter Scheppach, ein Maler aus Augsburg, Gregor Maler von Chur, ein Deutschordensherr Namens Leonhard aus Nürnberg, Sigmund Salminger aus München, Jacob Dachser aus Ingolstadt, Hans Schlaffer aus Ober-Oestreich, Leonhard Schiemer aus Judenburg[3]), Thomas Waldhauser aus Steyer, Hans Langenmantel aus Augsburg[4]), Ludwig Hätzer aus Bischofszell, Hans Hut

1) Nach den Münsterschen Verirrungen war bekanntlich ebenfalls der erste Schritt der Brüder die Berufung einer allgemeinen Versammlung nach Bocholt (1538).

2) Ueber diese Versammlungen s. Cornelius, Münst. Aufruhr II, 67.

3) Ueber Schlaffer, Schiemer (Schöner) berichten die Märtyrerbücher der Taufgesinnten, besonders Til. v. Braght.

4) Ueber Langenmantel s. die Allg. Deut. Biographie. — J. Heller, Leben und Werke Albrecht Dürers II, 1 S. 29 schildert ein Porträt Dürers von H. Langenmantel, welches unter den von Dürer im Jahr 1515 zu Augsburg angefertigten Skizzen sich befindet: „H. Langenmantel, Büste eines Mannes in den 40er Jahren, mit kleinem Schnautz- und Kinnbart, kurz

aus Haina in Franken, Jacob Kautz aus Worms, Jacob Groß aus Waldshut, Lucas Hafner aus Augsburg und viele Andere.[1])

Theilnehmer an der Versammlung berichten uns, daß Johann Denck und Hans Hut in derselben „die Vornehmsten" gewesen seien, und daß, nachdem sich anfangs zwischen den Genannten Meinungsverschiedenheiten ergeben hatten, schließlich eine volle Einmüthigkeit erzielt wurde, und daß Dencks Ideen es waren, welche den Sieg davontrugen.

Eine ähnliche Berathung, doch von geringerer Bedeutung, fand gegen Ende 1527 auf dem Schloß des Herrn Leonhart von Lichtenstein, der selbst Mitglied der Gemeinde und Bruder[2]) war, statt, und zwar war es hier Balth. Hubmeier, der das Religionsgespräch leitete und durch dessen Ansehen die Entscheidung herbeigeführt ward.

Es kommt in diesen Ereignissen die Thatsache zum Ausdruck, daß die Periode, in welcher Grebel, Manz und Blaurock die geistigen Führer der Partei gewesen waren, ihren Abschluß gefunden hatte, und daß die Leitung in die Hände Dencks und Hubmeiers übergegangen war.

Unter den gleichzeitigen Chronisten wird wohl nicht ein einziger sein, der nicht die gleiche Beobachtung gemacht hätte. Auf die chronikalischen Aufzeichnungen Kilian Leibs, Sebastian Francks und anderer Augenzeugen habe ich früher schon hingewiesen. Die Gerichtsprotocolle, die amtlichen Erlasse, die Zeugenaussagen gefangener Täufer bestätigen die gleiche Thatsache, und vor Allem liefern die Streitschriften Zwinglis, Bucers,

---

abgeschnittenen Haaren und nach links gewendet. Diese Zeichnung ist mit mehr Sorgfalt als die andern ausgeführt. Höhe 9 Z. 4 L. Breite, 6 Z. 3 L. Auf der Rückseite steht von Dürers Hand: langmandl".

1) Näheres bei Keller, Die Reformation S. 426 ff.

2) Den Beweis s. bei Beck, Geschichtsbücher u. s. w. S. 73.

Vadians, Capitos, Rhegius', Conr. Schmids, Berthold Hallers, Just. Menius', des Matthesius Predigten über Luther, Hamelmanns Geschichtsbücher, Casp. Francks Ketzerkatalog, die Indices der verbotenen Bücher und andere Quellen den Beweis für das Ansehen, welches in den verschiedenen Ländern gerade Hubmeier und Denck unter den Taufgesinnten zeitweilig genossen haben.

Im Jahr 1525 veröffentlichte der Gerichtsschreiber der Stadt Luzern, Joh. Salat, eine „Chronik und Beschreibung vom Anfang des neuen Unglaubens", in welcher es heißt: „Zu dieser jetzt angefangenen Sekte stand auch im 1526 Jahr einer, genannt Johannes Denck, war Schulmeister zu St. Sebald zu Nürnberg, ein sehr gelehrter Mann in dreien Sprachen, der machte sich herfür, daß er auch der Höchsten einer, und unter ihnen (den Täufern) ein Oberer und Bischof geachtet wurde. Er ist sonst seines Wandels und Wesens ein frommer, züchtiger Mann gewesen, wo er des Hummelgeistes sich gemüßigt hätte. Der hat viel Büchlein geschrieben u. s. w."[1])

Und von Hubmeier, den Salat ebenso wie Denck aus der unmittelbarsten Beobachtung gekannt haben wird, sagt er: „An die Täufer und an die Zwinglische Rotte hat sich auch gehängt einer, genannt Balthasar Hubmeier von Friedberg, ein gelehrter und beredter Doktor, der etwan Prädikant an Unser Frauen zu Ingolstadt gewesen, darnach gen Regensburg, auch Waldshut kam und (der sich) auch fast allenthalben gehalten, daß man ihm Sturm nachläutete, (wurde) zuletzt ein Täufer. Erstlich war er gar zwinglisch, kam auch deßhalb gen Zürich zum Zwingli, ebenso auch in ihren Gesprächen, die sie zu Zürich hielten, half er irritiren".

Ein anderer Schweizer, Valerius Anshelm († 1540), ein

1) Archiv für die schweizerische Ref.-Geschichte u. s. w. I. Bd. Freiburg i/B. 1869 S. 19.

Freund Vadians, schrieb im Auftrag des Magistrats von Bern, wo er seit 1520 Stadtarzt war, eine Chronik, die sich in Sachen der Täufer weder durch Unparteilichkeit, noch durch Genauigkeit auszeichnet, die aber doch ebenfalls außer Grebel und Manz die zwei „gelehrten Gesellen", Denck und Hätzer, und den Dr. Balthasar als die vornehmsten Wortführer namhaft macht.[1])

Wir haben gesehen, daß die Trübungen, welche die alte Ueberlieferung erfahren hatte, vornehmlich in der Uebertragung der apostolischen Regel oder der „evangelischen Gebote" auf die ganze Gemeinde ihren Grund besaß. Es lag in der Natur der Dinge, daß durch diesen Irrthum die Gemeinde-Ordnung, mithin gerade der wichtigste Theil des Gemeindelebens, verwirrt und verdunkelt wurde, und es kam daher für diejenigen, welche jenen Verirrungen entgegentreten wollten, Alles darauf an, die Brüder zu überzeugen, daß die Regeln, welche Christus für die Apostel oder die Gottesfreunde im engeren Sinn gegeben hatte, nicht für alle Christen bestimmt waren.

Ich habe mich vergeblich bemüht, in den Schriften und den Aussagen der „apostolischen Täufer", zu welchen in dieser Hinsicht auch Hubmeier zählt, den Namen oder den Begriff der Gottesfreunde oder der Freunde im Unterschied von den Brüdern zu finden. Während im 14. und 15. Jahrhundert unter den sogenannten Waldensern auf diese Unterscheidung das größte Gewicht gelegt zu werden pflegt und oft außer den „Freunden" und den Brüdern auch noch die Meister (Magistri) unter-

---

1) Valer. Anshelm, Berner Chronik bis 1526, herausg. v. E. Stierlin, Bern 1833 Vol. VI S. 267. — Bei Guy de Bres, La Racine etc. des Anabapt. 1565 S. 3 wird angegeben, daß außer Th. Münzer Dr. B. Hubmeier, Mel. Rinck, Jean Hut, Jean Denck und Ludw. Hätzer die Häupter der „Wiedertäufer" gewesen seien.

schieden werden[1]), ist von solchen Stufen unter den apostolischen Täufern nichts zu bemerken. Die eigentlichen „Wiedertäufer" sprechen allerdings sehr oft von den Vollkommenen oder den Reinen und Heiligen und gebrauchen damit Namen, welche früher für die apostolischen Wanderprediger üblich waren; aber sie bezeichnen damit unterschiedslos alle diejenigen, die zu ihrer Gemeinschaft gehören, und in der That war es ja auch ganz folgerichtig, daß es für sie, nachdem sie alle Christen unter die apostolische Regel gestellt hatten, nur noch eine Stufe, nämlich die der Vollkommenen, gab.

Dagegen wird die Literatur, die mit Dencks Namen verknüpft ist, und zwar sowohl die, welche von ihm selbst herrührt, wie die seiner Gesinnungsgenossen, durch die häufige Erwähnung der Gottesfreunde gekennzeichnet. Allerdings dient das Wort nicht ausschließlich zur Bezeichnung der „Boten Gottes", sondern überhaupt zur Bezeichnung eines in der Liebe zu Gott und zu Christus gereiften Mannes, und der Gebrauch der Worte Christen (Brüder), Liebhaber der Wahrheit und Freunde Gottes, wie er sich bei Denck findet, erinnert sehr an die Stufen des anfangenden, zunehmenden und vollkommenen Menschen und an die „drei Staffeln der Gerechtigkeit", wie sie Staupitz lehrt und wie die sogenannten Waldenser sie kannten.

Allein daneben findet sich eine Auseinanderhaltung der Gottesfreunde und der Brüder in einem Sinne, welcher darauf hindeutet, daß damit eine klare Scheidung zwischen den Wanderpredigern, welche „Botschaft werben an die Fremden" und die der apostolischen Regel unterworfen sind, und den Brüdern, welche einfach unter dem Gesetze Christi leben, gemacht werden soll.

1) Die Amici dei heißen auch wohl Magistri majores. Daneben aber gab es (außer den Fratres) auch Magistri minores. Näheres bei Keller, Die Reformation, Register unter Magistri.

In dem vierten Capitel der „Ordnung Gottes“ wird der Freund Gottes geschildert als ein Mann, der den Frieden des Herzens auf das vollkommenste erreicht hat, der nichts weiter begehrt, als auch Andern zum Frieden zu helfen und seine Liebe für die Brüder unter Preisgebung seiner selbst, wo es noth ist, zu erweisen, der nicht allein thut, was im Gesetz (Christi) vorgeschrieben ist, sondern auch alles das erfüllt, was nicht im Gesetz befohlen ward. In der Schrift vom „Gesetz Gottes“ wird ebenfalls mehrfach von den Brüdern und den Gottesfreunden gesprochen. „Wer seinen Bruder nicht lieb hat, der hat gewiß Gott auch nicht lieb, denn er hält seine Gebote nicht; wer Gott lieb hat, dessen Herz ist stets bei Gott, und ist ihm leid, wo er ein müßig Wörtlein oder Werk thut, geschweige denn daß er sündige“. Das ist das Gebot für die Brüder; viel strenger ist die Regel für die Gottesfreunde; ihnen ist ein müßiges Wort nicht bloß leid — man erinnere sich, daß in den altevangelischen Gemeinden müßige Reden und unnütze Worte verpönt waren —, sondern der Freund Gottes, sagt Denck, hält das allerkleinste, was er ohne die Gewißheit der Uebereinstimmung mit Gottes Wort und Willen sagt oder thut, für Sünde. Besonders wichtig ist der Gebrauch der Unterscheidung in Dencks Schrift „Von der wahren Liebe“, in welcher am Schluß auch von der Obrigkeit und der Theilnahme der Christen an derselben die Rede ist. Dort heißt es, daß die „Gemeine Christi“ keine andere Strafe kennt als die Ausschließung oder die Ermahnung zur Besserung. „Nicht als ob die Gewalt an sich selbst unrecht sei, die böse Welt angesehen, denn sie dient Gott zu seiner Rache, sondern weil die Liebe (d. h. Christus) noch ein Besseres allen ihren Kindern lehrt, nämlich daß sie Gott zu seiner Gnade dienen sollen. Denn es ist die Art der Liebe, daß sie nicht will oder begehrt, Jemandem schädlich zu sein, sondern (sie will) Jedermann zur Besserung dienen, so viel es ihr möglich ist. Wer

aber ein Hausvater ist, der handle mit Weib und Kind, Knecht und Magd, wie er wollte, daß Gott mit ihm handle, das wehret ihm die Liebe nicht. Und so fern es möglich wäre einer Obrigkeit, auch also zu handeln, so möchte sie auch wohl christlich in ihrem Stand sein. Dieweil es aber ja nicht möglich ist, so soll und mag ein Freund Gottes nicht in die Obrigkeit, sondern daraus wachsen."

Der Zusammenhang des ganzen Abschnitts, der vornehmlich vom Schwertgebrauch und Krieg handelt, ergiebt, daß der Ausdruck „mit Gewalt fahren und herrschen", wie ihn Denck gebraucht, auf die mit der damaligen Handhabung der Herrschaftsrechte eng verknüpfte Gewalt über Leben und Tod zu beziehen ist. Sofern aber eine Obrigkeit nur eine Strafgewalt übt, wie sie der Hausvater übt, d. h. eine erziehende Strafgewalt, sofern mag sie auch wohl christlich in ihrem Stand sein. Nur der Gottesfreund, d. h. der, der unter der apostolischen Regel steht, soll überhaupt kein bürgerliches Amt bekleiden.

Was Denck aber auch durch den Gebrauch des alten Namens hat andeuten wollen[1]), so steht doch fest, daß er sich mit voller Kraft den Versuchen, die apostolische Regel zum Gesetz für die ganze Gemeinschaft zu machen, entgegen warf und der Ueberzeugung kräftigen Ausdruck gab, daß der Schwerpunkt christlichen Wesens nicht in äußeren Lebensformen, auch nicht im Cultus oder den Ceremonien, sondern in der Gesinnung und der Reinheit des Herzens oder der „wahren Liebe" gelegen sei.

1) Ueber den weiteren Gebrauch vgl. die Stelle der Schrift „Von der wahren Liebe", die vom Eidschwur handelt.

Das Wesen der rechten Gemeinde aber wird nicht durch die „apostolische Regel", sondern durch die Beobachtung der apostolischen Gemeinde-Verfassung, wie sie Christus (Ephes. 4, 11—12; 1. Cor. 12, 28) befohlen hat und wie die altchristlichen Gemeinden sie geübt haben, begründet. Das grundlegende Prinzip dieser ältesten Ordnung war die Freiheit und Freiwilligkeit des Gemeindelebens, sowie namentlich die Selbständigkeit der christlichen Gemeinschaft, und zwar sowohl der Gesammt-Gemeinde gegenüber dem Staat, wie der Einzel-Gemeinde gegenüber der Gesammtheit.

Die Synode, die im J. 1527 zu Augsburg tagte, war vollkommen darüber einig, daß die Gemeinde bei Bestellung der Aemter und der Uebung des Bannes, sowie in allen finanziellen Fragen zu wesentlicher Mitwirkung berufen sei. Aber gleichzeitig wollte man weder die Bischöfe und Aeltesten, noch die Diakonen und Diakonissen, noch auch die „Boten Gottes", die den „Fremden" das Evangelium zu bringen bestimmt waren, entbehren.[1])

Daß die Einrichtung des Apostolats in den altevangelischen Gemeinden des 16. Jahrhunderts in thatsächlicher Uebung war, ergiebt sich zur Genüge aus den Akten. Sowohl die strengeren wie die weitherzigeren Richtungen hielten daran fest. Ein Mann, der selbst das Apostelamt bekleidet hat, schildert die Sendboten als Diener der Gemeinde, „die von Gott und seiner Kirche mit dem Befehl des Evangelii ausgesandt werden, die Lande zu durchziehen und aufzurichten den Gehorsam des Glaubens unter seinem Namen, d. h. mit dem Wort und der Taufe".[2])

---

1) Apg. 15, 22 heißt es: „Hierauf beschlossen die Apostel und die Aeltesten und die ganze Gemeinde" und 15, 23: „Die Apostel und die Aeltesten und die Brüder" u. s. w.

2) Beck, Geschichtsbücher S. 39 Anm. 2.

„Die Sendboten der täuferischen Kirche, sagt ein neuerer Forscher[1]), begannen ihre Predigt mit dem Ruf zur Buße und mit der Verkündung der nahen Zukunft des Herrn, des Gerichts über die Welt und der Strafe der Gottlosen. Nicht von dem Evangelium, sagten sie, welches in den letzten Jahren gepredigt worden, kann die Rettung der Menschen kommen. Es widerlegt sich selbst durch die Früchte, welche es bringt. Seine Prediger vermögen nur zu zerstören, nicht zu bauen: nirgends haben sie eine wahrhaft christliche Gemeine gegründet, die Laster werden nicht gestraft, der Bann nicht gebraucht, keine Besserung des Lebens bewirkt. — Die Männer, welche diese Botschaft brachten, kamen in unscheinbarem Gewand, arm wie die Apostel, demüthiger Haltung. Sie wandten sich an die Armen und Niedrigen, denn zu diesen, sagten sie, habe Gott sie geschickt. Mit dem Gruß des Friedens betraten sie die Hütten, sprachen von den Werken der Liebe und von der Verderbniß der Welt, lasen aus der h. Schrift, erklärten und lehrten. — Die Redner waren Bekenner und Märtyrer, und die Flamme, von der sie selbst ergriffen waren, entzündete auch die Hörer. Verfolgt und flüchtig, ihrer Nahrung und ihres Lebens nicht sicher, legten sie durch die That ein Zeugniß für ihre Worte ab: darum wirkten diese mit der vollen Macht ihres biblischen Inhalts, erbaulich und herzgewinnend, erschütternd und niederwerfend."

Innerhalb des Collegiums der Wanderprediger galt nun allerdings die apostolische Regel. Da sie liegende Güter, Renten, Zinsen, Häuser u. s. w. als persönliches Eigenthum nicht besitzen durften, so war die Vermögensgemeinschaft und die Gemeinsamkeit des Lebens unter ihnen Gesetz. Das graue Gewand, welches einst die Gottesfreunde trugen, und welches die „Gesellschaft der Freunde" (Quäker) ja noch heute trägt,

1) C. A. Cornelius, Münsterscher Aufruhr II, 47 f.

war unter ihnen ebenfalls vorgeschrieben. Dem Sinn der Anweisung, die Christus gegeben hatte, nämlich daß die Einfachheit und selbstvergessene Demuth seiner Boten in dem äußeren Auftreten zum Ausdruck kommen sollte, war damit auch ohne den Gebrauch von Sandalen und ohne sonstige Aeußerlichkeiten genügt.

Auch übten die Wanderprediger die Fußwaschung und den Bruderkuß, und die Verwaltung bürgerlicher Aemter war ihnen untersagt. Indem sie ihr ganzes Dichten und Trachten darauf richteten, die Seelen für die Ewigkeit zu gewinnen, sollten sie der Sorge um das Diesseits möglichst entrückt sein. Ihre Aufgabe war es, in selbstverleugnender Hingabe die seelisch Kranken zu heilen und die geistig Todten aufzuwecken und dem Vorbild Jesu Christi nachzufolgen.

Stets waren von den Brüdern mehrere auf der Wanderschaft, und zwar zogen sie immer zu zweien, je ein älterer und ein jüngerer Mann, auf ihre Mission. Von Zeit zu Zeit aber versammelten sie sich in den Bruderhäusern, um ihre Capitel zu halten und gemeinsame Angelegenheiten zu berathen. Da die Gemeinden in großer Selbständigkeit einander gegenüber standen, und da es außer den regelmäßigen Synoden und deren Ausschüssen keine hierarchische Ordnung oder bureaukratische Gliederung von geistlichen Behörden gab, so bildeten die Wanderprediger die einzige ständige Vertretung der Gesammtheit und den Zusammenhalt des Ganzen — eine Vertretung jedoch, welcher unter den Brüdern kein anderer Einfluß als der des Vertrauens und der Liebe, welche sie sich erworben hatten, zustand.

Ueberhaupt lag der Schwerpunkt ihrer Thätigkeit nicht in irgend einer hirtenamtlichen Wirksamkeit innerhalb der Gemeinden, welche deren regelmäßigen Organen, den Bischöfen, Predigern und Diakonen, überlassen blieb, und die sich auch mit dem überlieferten Independentismus nicht wohl vertragen

hätte. Vielmehr war es von jeher ihre Hauptaufgabe, die Gesammtheit nach außen hin zu vertreten, die Grundsätze und die Glaubenslehren nach außen hin durch Schrift und Wort zu vertheidigen und gleichsam die Vermittler zwischen den Brüdern und den „Fremden" zu sein.

Für eine Gemeinschaft, welche die Gewissen an kein geschriebenes Bekenntniß binden wollte noch konnte, war ein Collegium von Männern, die durch ihren Beruf darauf hingewiesen waren, die Ueberlieferung zu bewahren und fortzupflanzen ein dringendes Bedürfniß. Zwar stand der Grundsatz fest, daß die Gemeinden selbst in erster Linie die lebendigen Zeugen des ererbten Glaubens der Väter sein sollten, aber eine Vertretung dieses Glaubens nach außen hin konnte nicht durch die Einzel-Gemeinden noch durch deren Prediger stattfinden, und das Prinzip, daß der christliche Glaube innerhalb seiner Grundgedanken sich fortzuentwickeln berufen sei, konnte ohne entsprechende Organe nicht verwirklicht werden.

Es war der Natur der Sache nach eine besonders schwierige Aufgabe, das Institut des Apostolats mit der Verfassung der Gemeinden, deren Selbständigkeit in keiner Weise gefährdet werden durfte, in eine organische Verbindung zu bringen. Man mußte einen Weg finden, durch welchen in gleicher Weise die Gefahren, denen die Brüder in Mähren anheimgefallen waren, umgangen und andererseits der gänzliche Wegfall des wichtigen Amts vermieden wurde.

Die Brüder, welche innerhalb der Bruderhäuser in Vermögensgemeinschaft nach der apostolischen Regel lebten, standen im Grunde außerhalb der regelmäßigen Organisation der Gemeinschaft. Freiwillig hatten diese Männer ihrem Besitz zu Gunsten der Gemeinschaft entsagt, freiwillig waren sie Mitglieder der Bruderhäuser geworden, freiwillig mußten die Dienste sein, wo und wie sie dieselben leisteten. Irgend eine hierarchische

Befugniß oder gar Aufsichtsrechte irgend einer Art konnten ihnen nicht eingeräumt werden, wenn man nicht gefährlichen Mißbräuchen die Thür öffnen wollte. Nachdem schon seit etwa 1522 der Uebelstand zu Tage getreten war, daß beliebige Personen, nachdem sie die apostolische Regel angenommen hatten, ohne die Handauflegung und Sendung umherzogen und den Gemeinden zur Last fielen, hielt es die erwähnte Augsburger Synode für richtig, die Abordnung wie die Bevollmächtigung der Sendboten selbständig in die Hand zu nehmen.

Es läßt sich nicht nachweisen, daß die Boten, die damals in die Lande gesandt wurden, den Auftrag erhielten, innerhalb der schon bestehenden Gemeinden hirtenamtliche Geschäfte wahrzunehmen; vielmehr wurden sie zu den „Fremden" geschickt, und in die Gemeinde kamen sie offenbar nur, wenn sie gerufen wurden, oder wenn es sich um die Uebung der Disciplin handelte.

In späterer Zeit erscheint als eine der Pflichten[1]) der Sendboten die Mitwirkung bei der Ausübung der Binde- und Löse-Gewalt. Gemäß 1. Cor. 5, 3, wo der Apostel bei der Uebung des Bannes mitberathend und mitentscheidend thätig ist, war es offenbar ein uralter Brauch, daß die Gemeinden nur unter Mitwirkung eines Bevollmächtigten der Gesammtgemeinde und besonders eines fremden, d. h. unparteiischen Mannes, die Disziplin üben wollten. Es versteht sich, daß diese Disziplin nicht zum Zweck der Erziehung, sondern lediglich zum Zweck der Reinhaltung der Gemeinde von offenbaren Missethätern geübt ward, wie sie ja denn auch in der alten Kirche nur bei Götzendienst, Gotteslästerung, Mord, Ehebruch, Unzucht und falschem Zeugniß angewandt zu werden pflegte.

Die Gemeinden brachten den wandernden Predigern überall

1) Näheres über deren Pflichten s. im Gemeindeblatt der Mennoniten hrsg. v. U. Hege 1886 Nr. 7.

eine hohe Verehrung entgegen, und es ist merkwürdig, daß der Name Vater in derselben Weise wie im 15. Jahrh. auch noch im sechzehnten in der Anrede benutzt wurde.[1]) In der symbolischen Sprache, die unter ihnen beliebt war, wird die Gemeinde gern mit einem Tempel[2]) verglichen und die Sendboten werden als die leuchtenden Sterne bezeichnet.[3]) In den Schriften und Formularbüchern der späteren Taufgesinnten, die zum Theil auf sehr alten Quellen beruhen, ist zwar der Name Apostel oder Sendboten verschwunden, aber die reisenden Brüder oder auch die zwei fremden Männer, die von Zeit zu Zeit kommen, sind den Gemeinden noch immer wohl bekannt.[4])

In England hielten während des 17. Jahrhunderts sowohl die General Baptists wie die Quäcker entschieden daran fest, daß der Dienst des Apostolats unter ihnen noch in Uebung sei, ja, John Fox behauptete, daß er und seine Gehülfen die Gewalt und Vollmacht des apostolischen Amtes überkommen hätten; doch wollte er damit nicht eine apostolische Inspiration für

---

1) Beck, Geschichtsbücher S. 39.

2) Ubbo Philipps erzählt: „Melchior (Hofmann) hatte aus dem Gefängniß geschrieben, daß man mit der Taufe zwei Jahre sollte einhalten und in der Stille allein lehren und vermahnen, nach dem Fürbilde des Tempels Zorobabels, Esrae und Haggai, dessen Bau im Anfang zwei Jahre durch die Feinde verhindert wurde. — Mit dergleichen Figuren und Bildern ging man viel um. Jehring-Buddeus, Gründl. Historie u. s. w. 1720 S. 196.

3) Beck, a. a. O. S. 39.

4) Die „reisenden Brüder" werden bei Erwähnung der Fußwaschung wiederholt genannt (vgl. Korte Belydenisse des christl. Geloofs etc. 1698 Pars II, art. XII p. 73). Offenbar fand nach Ankunft der Sendboten in einer Gemeinde das Abendmahl statt und nach altem Gebrauch hatte der Apostel dann die Pflicht, einer Anzahl der anwesenden Männer die Füße zu netzen. Daß der Befehl der Fußwaschung von Christus nicht an die Frauen, sondern lediglich an die Männer und Sendboten seiner Lehre ergangen ist, haben wir oben bereits gesehen.

sich in Anspruch nehmen, sondern lediglich ein besonderes Amt von Dienern der Gemeinde dadurch bezeichnen.[1])

Es war doch eine überaus folgenreiche Thatsache, daß in demselben Augenblick, wo sich in weiten Kreisen die Ueberzeugung festsetzte, daß das Wesen der Kirche und das Seelenheil der Menschen an die reine Lehre und an die rechte Verwaltung der Sacramente gebunden sei, eine Gemeinschaft auftrat, welche die Gewissen nicht an irgend ein von Menschen verfaßtes Glaubensbekenntniß binden wollte, sondern lehrte und glaubte, daß das Kennzeichen der rechten Gemeinde in der Beobachtung der apostolischen Gemeinde-Verfassung, nicht aber in der Uebung bestimmter Ceremonien zu suchen sei.

„Es sind die Sitten (d. h. die Ceremonien), sagt Denck in der Schrift von der wahren Liebe, nicht dermaßen aufgerichtet, daß Niemand selig werden möge, der sie nicht halte; aber wo man sie halten mag, da soll man es mit rechtem Ernst thun". An anderer Stelle schreibt er: „In Dem zeigen sich die Menschen am allermeisten als Menschen, wenn sie so arg um äußerlicher Dinge oder Elemente willen zanken. Die sie zu viel verachten, dieselben betrüben die unwissenden Menschen; die, welche sie zu hoch halten, verringern die Ehre Gottes. Ceremonien an sich selbst

---

1) Barclay, The inner life of the Religious Societies etc. 1877 S. 176 sagt: Both the General Baptists and the Friends argued with the Seekers, that there was ‚the presence of an apostolical power now a mong us directing and authorising men in the gathering of churches' etc. This throws considerable light on Fox' statement, that he and his helpers were in the spirit and power of the Apostles. We therefore see, that this is not a claiming of Apostolic inspiration, but speaks of a vital distinction of church officers. — The General Baptists and the Society of Friends maintained, that the necessity for such officers had not ceased".

sind nicht sündlich, aber wer meint, etwas dadurch zu erlangen, es sei durch Taufen oder Brodbrechen, der hat einen Aberglauben. Ein Gläubiger ist frei in äußerlichen Dingen, doch wird er sich nach seinem Vermögen befleißigen, daß die Ehre Gottes durch ihn nicht vermindert und die Liebe des Nächsten nicht freventlich verachtet werde. Wer sich um die Ceremonien hart bemühet, der gewinnt doch nicht viel; denn wenn man schon alle Ceremonien verlöre, so hätte man davon doch keinen Schaden und zwar wäre es besser, sie zu entbehren als sie zu mißbrauchen".

Ebenso wie Denck dachten in dieser Beziehung andere angesehene Männer der Partei, z. B. Johann Bünderlin von Linz, welcher im Jahr 1527 zu Augsburg die Spättaufe empfangen hatte.[1])

Es ist merkwürdig, wie sehr die Auffassungen der „gemeinen Täufer" mit den Ideen der sogenannten Waldenser auch in diesem wichtigen Punkte übereinstimmen. Wie die Lehre und die Lebensordnung der apostolischen Täufer sich mit den Anschauungen und Gewohnheiten der wandernden Prediger des 14. und 15. Jahrhunderts deckt, so die Lehre der gemeinen Täufer mit der der gewöhnlichen Waldenser-Brüder.

Wir wissen, daß die Letzteren zwar grundsätzlich an der Schriftgemäßheit der Spättaufe festgehalten hatten, aber unter dem Druck der Zeit sich ebenso wie es einst die ältesten Christen gegenüber den jüdischen und heidnischen Ceremonien thaten,

---

1) S. über ihn die wichtigen Nachrichten bei F. O. zur Linden, Melchior Hofmann. Leipzig 1885 S. 16 ff. — Ferner den ausführlichen Aufsatz von Dr. Alexander Nicoladoni, Joh. Bünderlin von Linz und s. Stellung zu den Wiedertäufern im 46. Bericht über das Museum Francisco-Carol. Linz 1888 S. 1—40. — Einzelnes bei W. J. Leendertz, Melchior Hofmann. Haarlem 1883 S. 251 u. 281.

in allen den Dingen, die nicht wider ihr Gewissen waren, um des Friedens willen unterordneten.[1])

Für diese ältesten Christen waren ebenso wie für die sog. Waldenser die Verheißungen und die Gebote, welche die Herrenworte enthielten, besonders das Gesetz Christi, nämlich das „königliche Gesetz" (Jac. 2, 8) — d. h. das Gesetz der Liebe — und das Gesetz, welches in der Bergpredigt enthalten ist, nicht aber Ceremonien oder dogmatische Definitionen, das Wesentliche des Christenthums, und es ist wichtig, daß auch bei den gemäßigten Täufern die gleichen Grundsätze geübt worden sind. Ebenso wie bei Denck und seinen Zeitgenossen findet sich in den Schriften der Taufgesinnten des 17. Jahrhunderts, z. B. in dem Bekenntniß des Ruurd Gerbens, die Betonung des „Gesetzes Christi".[2])

Es versteht sich von selbst, daß hier Christus nicht im Sinn des Alten Testaments als Gesetzgeber bezeichnet wird, sondern in dem Sinn des Jacobus (4, 12): Einer ist, der da Gesetzgeber und Richter ist, der da kann selig machen und verdammen, und in dem Sinn des Paulus in dem ersten Brief an die Corinther (1. Cor. 9, 21), wo er von dem Gesetz Christi spricht, unter welchem er stehe, obwohl er nicht unter dem Gesetz sich befinde.

---

1) Der Standpunkt Bünderlins und Dencks deckt sich völlig mit dem des Origenes. Für Origenes lagen die religiösen Mysterien und die gesammte Person Christi in dem Gebiet des Geistes; deßhalb ist auch seine Lehre vom Abendmahl spiritualistisch. Essen und Trinken, überhaupt das Mitmachen einer äußerlichen Handlung, ist auf dem Standpunkt des Origenes etwas völlig Gleichgültiges. A. Harnack, dem ich dies entnehme (Lehrb. d. Dogmengeschichte I, 361) fügt hinzu: „Nach Origenes nährt sich der verständige Christ allein vom Leibe Christi, d. h. dem Worte Gottes und feiert so ein ewiges Abendmahl". Doch hat Origenes sich dem „Glauben der Einfältigen", d. h. der approbirten Lehre von den Sakramenten, thatsächlich accomodirt.

2) Ruurd Gerbens, Korte belijdenisse des christelijken geloofs. Leeuwarden 1698 und Groningen 1717.

Nirgends finden sich die Merkmale der gemäßigten Täufer klarer zusammengefaßt, als bei Franck, wo er erzählt: „Etliche binden das Heil an die Sacramente, die sie für schriftgemäß halten, die Anderen wollen die Taufe und die Ceremonien zeitweilig ruhen lassen, bis Gott andere und bessere Zeiten giebt und treue Arbeiter in seine Ernte schickt".[1]) — „Von Christus hält die Mehrzahl sehr viel; auf ihn hoffen sie, ihm schreiben sie alle Gnade und Erlösung zu, doch verlangen sie, daß man nicht bloß von ferne an ihn glaube, sondern ihn anziehe und in ihn glaube, wie sie sagen".

Mit dieser Hingabe an Christus hängt es auf das engste zusammen, daß die Brüder den heiligen Büchern eine sehr hohe Autorität zuerkannten. Indessen läßt sich beobachten, daß ihre Anschauung vom Canon und der Inspiration sich nicht, wie bei Luther und Zwingli, an die Tradition der mittelalterlichen Scholastik anlehnte, sondern daß für sie hier wie in anderen Punkten die Ueberlieferung der altchristlichen und altevangelischen Gemeinden maßgebend blieb. Nun wissen wir aus den Schriften der apostolischen Väter, daß es unter den ältesten Christen bis tief in das zweite Jahrhundert hinein neben den Schriften der Propheten keinen anderen Canon gab als die Herrenworte.

In ähnlicher Weise finden wir bei Denck und den Täufern (doch nicht bei den Wiedertäufern im engeren Sinn) eine entschiedene Betonung der Herrenworte und besonders des Gesetzes Christi im Unterschied von dem Gesetz Mose.[2]) Vom ersten Augenblick an haben sich die Täufer darüber beklagt, daß

1) Es ist merkwürdig, daß nach diesen Worten Francks, die um 1530 geschrieben sind, schon damals die zeitweilige Einstellung der Spättaufe von einzelnen Täufern empfohlen ward. Daß Melchior Hofmann die Einstellung später wirklich verordnete, ist ja bekannt.

2) Näheres darüber aus Dencks Schriften bei Keller, Die Waldenser 1886 S. 145 f.

die Lutheraner und die Zwinglianer „das alte und das neue Gesetz unter einander mischen“ [1]), und durch alle Jahrhunderte ist die ablehnende Stellung zum Alten Testament (mit Ausnahme der Propheten) eines der wesentlichen Merkmale aller altevangelischen Gemeinden geblieben.[2])

Diejenige Eigenthümlichkeit der sogenannten Täufer, welche im 16. Jahrhundert den Gegnern am meisten auffiel, war die Idee des inneren Wortes oder der inneren Offenbarung, welche sie vortrugen, und die dann in dem ausbrechenden Kampfe ihnen immer und immer wieder vorgeworfen worden ist. Es ist ganz richtig, daß der Glaube an eine fortdauernde Offenbarung Gottes in der Welt sowohl die sog. Waldenser wie die Täufer erfüllt hat, aber es ist falsch, wenn man behauptet, daß alle Täufer diesen Gedanken im Sinne einer ihnen verliehenen Propheten-Gabe oder einer Inspiration verstanden hätten.

Schon der sogenannte Gottesfreund aus dem Oberlande (1375) tadelt diejenigen, welche mit „inwendigen und auswendigen Offenbarungen“ umgehen, und sagt, daß, obgleich Gott seinen Freunden bisweilen in dieser Weise etwas Wahrheit zukommen lasse, ihnen doch nicht leicht zu glauben sei.[3])

Die Idee der inneren Offenbarung beruht auf dem Herrenwort bei Matth. 10, 19 f.: „Wenn sie euch nun überantworten

---

1) Vergl. Bullinger a. a. O. fol. 18. Ferner Schlüsselburg, Catal. haeretic. p. 28.

2) Vgl. über diese Frage das Bekenntniß des Hans de Ris in Art. 29 bei Schyn, Historia Christianorum, qui in Belgio Foederato Menn. appellantur. Amst. 1723 S. 205. — Ferner E. A. van Dooregeest, Brief an den Heer Frid. Spanhemius etc. Amst. 1693 und andere Schriften. — Erst im 18. Jahrh. fallen einzelne Taufgesinnte in diesen wie in anderen Punkten von den Lehren ihrer Väter zu den übrigen Protestanten ab. Die Arminianer stehen hierin auf täuferischer Seite.

3) Vgl. Keller, Die Reformation u. s. w. 1885 S. 313.

werden, so sorget nicht, wie und was ihr reden sollt; denn es soll euch zu der Stunde gegeben werden, wie und was ihr reden sollt. Denn ihr seid es nicht, die da reden, sondern eures Vaters Geist ist es, der durch euch redet".

Hier ist klar und unzweideutig die Verheißung ausgesprochen, daß des Vaters Geist durch Christi Jünger in gewissen Fällen reden wird. Aber wem ist denn diese bedingte Verheißung gegeben? Sie ist nicht an alle Christen, sondern nur an diejenigen Verkünder von Christi Lehre gerichtet, welche sich der apostolischen Regel (wie sie sich im zehnten Capitel des Matthäus findet) unterwerfen, oder mit anderen Worten den Gottesfreunden. Zudem haben alle gemäßigten Täufer anerkannt, daß diese innere Offenbarung nicht in dem Sinn einer Inspiration zu verstehen ist, welche dem Menschengeiste neue Wahrheiten mittheilt, sondern daß es sich lediglich um eine erleuchtende Mitwirkung Gottes handelt, die er den wahrhaft guten Menschen zu Theil werden läßt und die das innere geistige Auge bei der Erfassung der anderweit geoffenbarten Wahrheit schärft. In diesem Sinn finde ich namentlich bei Denck die Idee des inneren Wortes gefaßt.

Unter den Vorwürfen, welche von römisch-katholischer wie von lutherischer Seite gerade den gemäßigten Täufern gemacht worden sind, tritt besonders die Anklage in den Vordergrund, daß sie in Bezug auf das apostolische Glaubensbekenntniß und namentlich in Betreff der Dreieinigkeit nicht mit der Lehre der Kirche übereinstimmen. Es ist wahr, daß die eigentlichen Wiedertäufer, d. h. die Männer, welche die Spättaufe als unerläßliche Vorbedingung des Heils und die Kindertaufe als Sünde hinstellten, in Sachen der Dogmatik den herrschenden Kirchen weit näher standen, als die „gemeinen Täufer". Wäh-

rend jene auf die Rechtgläubigkeit in den angedeuteten Fragen großes Gewicht legten, ja sogar diejenigen, welche darüber anders als die herrschenden Kirchen dachten, nicht als Brüder anerkannten, wollten die Letzteren die Gewissen an keine kirchliche Definition, welche andere Worte gebrauchte, als sie in den heiligen Schriften selbst gebraucht sind, binden. Da sie von dem apostolischen Glaubensbekenntniß nichts in der Bibel fanden, so erklärten sie, auch in dieser Richtung Freiheit des Glaubens den Brüdern gewähren zu wollen — ein Satz, der zwar der kirchlichen Dogmatik durchaus widersprach, für welchen aber aus der Ueberlieferung der altchristlichen Zeiten sich viele Gründe beibringen ließen.

In den ältesten Zeiten nämlich haben die Thatsachen der Geschichte Christi, so groß ihre Bedeutung auch durch den engen Zusammenhang, in dem sie mit der Lehre Christi standen, war, den Werth von Dogmen noch nicht besessen, d. h. sie waren mit den Vorstellungen vom Seelenheil noch nicht derart in einen unauflöslichen Zusammenhang gebracht, daß der Glaube an diese oder jene Thatsache als Vorbedingung für die Erlangung des Heils und der Mitgliedschaft der Gemeinde angesehen worden wäre.[1])

Sowohl für die altchristlichen wie für die altevangelischen Gemeinden der späteren Jahrhunderte lag in dem Glauben und in der Gnade der alleinige Weg zum Leben. Aber den Begriff des Glaubens faßten sie doch in anderem Sinn als die herrschenden Kirchen. „Glauben, sagt Denck, heißt dem Worte Gottes gehorchen, es sei zum Leben oder zum Tode.“ Gewiß waren die Brüder Alle von der sühnenden Kraft des Leidens Christi tief durchdrungen, ja sie haben es stets laut gesagt und gelehrt, daß das Kreuz Christi der rechte Weg sei zum Heil

1) Näheres darüber bei A. Harnack, Dogmengeschichte I, 144 f.

und zum Leben, und nirgends tritt die Ueberzeugung deutlicher in den Vordergrund als bei ihnen, daß das einzige und wahre Gnadenmittel eben in dem Leiden Christi zu suchen ist. Aber gleichzeitig wird nirgends deutlicher gelehrt als hier, daß das leidenswillige Sterben Christi Niemandem nützen wird, der nicht durch die gleiche Leidenswilligkeit und Ergebung — oder, wie sie sagten, durch die Gelassenheit — zur Rebe geworden ist an dem Weinstock, welcher Jesus Christus selbst ist.

In den Aeußerungen der Täufer findet sich, wie Seb. Franck bezeugt, oft die Bemerkung, die rechten Christen seien Ritter, die durch das Kreuz das Himmelreich erfechten. Die Anspielung auf das zweite Capitel des 2. Briefes an Timotheus, die hierin liegt, ist für ihre gesammte Auffassung des Heilswegs charakteristisch. An dieser Stelle, wo Paulus den wesentlichen Inhalt dessen, was er gelehrt hatte, noch einmal für Timotheus zusammenfaßt, heißt es im Eingang: „Leide[1]) wie ein guter Ritter Jesu Christi.[2]) Niemand wird gekrönt, er kämpfe denn. Halte im Gedächtniß Jesum Christum. Es ist gewißlich wahr: Sterben wir, so werden wir mit leben; dulden wir, so werden wir mit herrschen. — Daran sollst du sie erinnern und sie beschwören vor dem Herrn, daß sie nicht um Worte zanken, was nichts nütze ist."

Die Gegner haben den Täufern, und zwar selbst den gemäßigten oder gemeinen Täufern, oft den Vorwurf gemacht, daß sie das Dulden und die leidenswillige Ergebung zu ihrem „Abgott" machten, das heißt, daß sie darin einen Kernpunkt des Christenthums und die Erfüllung des Gesetzes Christi erkann-

1) Der Ausdruck des Urtextes: συνκακοπάθησον heißt eigentlich mehr wie „leide". C. Weizsäcker, Das Neue Test. Frbrg. 1882 übersetzt daher richtig: „Gieb dich zur Leidensgenossenschaft her".

2) So nach der vorlutherischen (waldensischen) Bibelübersetzung, die ja, wie ich an anderer Stelle nachgewiesen habe (Keller, Die Waldenser 1886 S. 140 ff.), von den sog. Täufern vielfach benutzt worden ist.

ten. Aber dieselben Autoren bezeugen, daß die große Mehrheit der Täufer den Befehl Christi: „Du sollst nicht widerstreben dem Uebel", nicht in dem Sinn auslegten, als ob den Christen jegliche Abwehr und selbst die Nothwehr schlechthin verboten sei.

Das absolute Verbot der Gegenwehr gilt, wenn es gilt, natürlich sowohl für den Einzelnen wie für die Gesammtheit, und es hebt in seinen Consequenzen jede Strafgewalt und jede Landesvertheidigung auf, es verneint also im Grunde einen Theil der bürgerlichen Rechtsordnung, wie sie seit Jahrtausenden die Völker zusammengehalten hat. Es steht in der That fest, daß Manche unter den eigentlichen „Wiedertäufern", deren Wortführer in dieser wie in anderen Fragen der persönlich höchst achtungswerthe Michael Sattler (der im J. 1527 zu Rothenburg am Neckar den Scheiterhaufen besteigen mußte) war, diese Auffassung in ihrer vollen Strenge vertreten haben. Die Brüder in Mähren verboten nicht nur jegliche Mitwirkung bei bürgerlichen Aemtern, sondern sie schlossen aus ihrer Gemeinschaft jeden aus, welcher durch Zahlung von „Blutgeld" (Kriegssteuern), durch Arbeiten an Befestigungswerken, durch Stellung von Fuhrwerk oder auf irgend eine andere Weise unmittelbar oder mittelbar an der Landesvertheidigung mitwirkte, und Michael Sattler sagte öffentlich vor den Richtern aus, daß er seinem Vaterlande und seinen Mitchristen selbst dann jede Hilfe verweigere, wenn die Türken in das Land kämen.[1]) Als im Jahr 1692 die Schweiz in höchster Landesgefahr alle ihre Bürger zur Nothwehr aufbot, verweigerten die „Schweizer Brüder" jegliche Mitwirkung und überließen es ihren Mitbürgern, mit ihrem Gut und Leben sich selbst, aber doch auch zugleich alle anderen Landsleute, vor den Feinden zu schützen.[2])

1) Näheres bei W. Mannhardt, Die Wehrfreiheit der Altpreußischen Mennoniten. Marienburg 1863 S. 14.

2) Mannhardt a. a. O. S. 41.

Die große Mehrzahl der Täufer war indessen, wie gesagt, nach Francks ausdrücklichem Zeugniß um das Jahr 1530 anderer Ansicht als Michael Sattler. Sie waren weit entfernt, das Recht der Gegenwehr überhaupt und damit auch die Rechtmäßigkeit der Strafgewalt und der Selbstvertheidigung zu leugnen. Hatte nicht Christus selbst einst Geißeln aus Stricken gemacht und die Händler und Wechsler mit Geißelschlägen aus dem Tempel getrieben (Joh. 2, 15)? und hatte er damit nicht eine der schwersten Strafen, die sein Volk kannte, gegen die Uebelthäter zur thatsächlichen Anwendung gebracht? War es erlaubt, die Rechtsordnung des Staates durch solche Grundsätze zu erschüttern, während Paulus dieselbe an mehr als einer Stelle anerkannt und sogar gesagt hatte, daß die Obrigkeit berechtigt und verpflichtet sei, das Schwert zu führen?

Wenn man die Stelle der Bergpredigt (Matth. 5, 38), auf welche sich das Verbot der Nothwehr stützt, mit der Auslegung vergleicht, welche Paulus an den Stellen, wo er von der Wiedervergeltung spricht (Röm. 12, 17 ff., 1. Cor. 6, 7 und 1. Thess. 5, 15), und Petrus (1. Petr. 3, 9) dem bezüglichen Befehle Christi gegeben haben, so überzeugt man sich, daß beide Apostel darin das Verbot der persönlichen Rache, aber nicht das der Nothwehr gesucht und gefunden haben; sie sahen darin lediglich die Aufhebung der Lehre des Alten Bundes: Auge um Auge, Zahn um Zahn. Dabei versteht es sich von selbst, daß die Gestattung der Nothwehr das Verbot derjenigen Menschentödtung, welche als solche Selbstzweck ist, durchaus unberührt läßt. Der Umstand, daß bei Ausübung derjenigen Nothwehr, deren Zweck nicht die Tödtung, sondern die Vertheidigung und in sehr vielen Fällen die Verhinderung von Mord und Todtschlag ist, unter Umständen auch Blut vergossen werden muß, ist natürlich ein schweres Unglück, aber doch nur eine Folge der

Schuld, die der Angreifer auf sich läd und keine Sünde für den, der zur Wehr greift, um das Blutvergießen zu verhindern.

Man weiß, daß die Ideen Michael Sattlers und der mährischen Brüder im 17. und 18. Jahrh. vielfach wieder aufgelebt sind; aber auch die Ueberzeugungen Dencks und Hubmeiers und der „gemeinen Täufer" sind unter den späteren Taufgesinnten niemals verloren gegangen. Die Parteien der sogenannten Waterländer, sowie der vereinigten Waterländer und Flaminger und der Friesen haben die Nothwehr für erlaubt erklärt; sie wollten sich daher nicht wehrlose, sondern rachelose (wraklose) Christen nennen. Auch sie erklärten die persönliche Rache und jeden gewaltthätigen Angriff für durchaus unerlaubt, aber die Abwehr unrechtmäßiger Thätlichkeiten, selbst mit den Waffen, wollten sie den Christen nicht unter allen Umständen verbieten.[1]) Daß sie die freiwillige Aufsuchung des Waffendienstes gleichwohl nicht billigten, ist in jener Zeit nicht zu verwundern; eine allgemeine gesetzliche Pflicht zur Landesvertheidigung kannte ja das 17. und 18. Jahrhundert nicht.

Es war den Männern, welche um das J. 1526 die Glaubenslehre der altevangelischen Gemeinden zusammenfaßten, wohl bekannt, daß die Schriftgelehrten der früheren Jahrhunderte trotz der Warnungen des Paulus um vieler unnützer Worte und Begriffe halben ein großes Gezänk in der Christenheit hervorgerufen hatten. Daher haben die Täufer den Grundsatz nicht nur theoretisch aufgestellt, sondern auch praktisch durchgeführt, daß sie in ihren Aussagen über die Mysterien des Glaubens sich keiner von den späteren Theologen aufgebrachten Kunstwörter, son-

1) Näheres bei Mannhardt a. a. O. S. 34.

dern lediglich der in der heiligen Schrift gebrauchten und bezeugten Ausdrücke bedienen wollten.

Allerdings läßt sich nicht bestreiten, daß von der Zeit an, wo die Taufgesinnten sich den herrschenden Kirchen wieder zu nähern begannen, auch hierin Trübungen eintraten; aber gerade die gemäßigten Täufer des 16. Jahrhunderts haben den Grundsatz, wonach diejenigen Theile der Glaubenslehre, welche den Charakter des Dogmas besitzen, d. h. die mit der Idee des Seelenheils unlöslich verknüpft sind, lediglich mit den Worten der heiligen Schriften zum Ausdruck gebracht werden sollen, streng und folgerichtig durchgeführt. Es ließen sich dafür manche Beispiele beibringen — ich erinnere an die Ablehnung des Wortes Erbsünde —, hier aber will ich nur ein besonders wichtiges Beispiel anführen.

Man weiß, daß der Begriff der Trinität in der römischen und lutherischen Kirche durch die Aussagen des Athanasianischen Glaubensbekenntnisses festgestellt ist, und daß dieses Bekenntniß eine Substanz und drei Personen unterscheidet.[1]) Die griechische Kirche, welche anfangs dabei blieb, die Person des Vaters mit dem ewigen Gott identisch zu setzen, hat seit alten Zeiten jene Definition nicht anerkannt, sondern sie als unbiblisch zurückgewiesen.

Auch Luther hatte anfänglich darauf hingewiesen, daß sich das Wort Dreieinigkeit in der h. Schrift nirgends finde und gesagt, er höre es nicht gern weder in lateinischer noch in deutscher Sprache.[2]) Melanchthon hat in seinem frühesten Entwurf der Loci communes die Worte Deus-Unus-Trinus in die Reihe der Themata gesetzt, die er behandeln will, hat sie dann aber

1) Una substantia und tres coaeternae et coaequales Personae, d. h. drei selbständig subsistirende Personen, die doch nur eine Person bilden.

2) Walch, Luthers Werke XI, 1549 und XII, 830.

ohne Ausführung gelassen.[1]) Daß dies von ihm mit voller Absichtlichkeit geschehen ist, erhellt aus der ersten Ausgabe[2]), wo er zur Rechtfertigung seines Verhaltens auf das Beispiel des Paulus und die üblen Wirkungen der „thörichten Disputationen der Scholastiker" verweist.[3]) Genau ebenso wie Melanchthon im J. 1522 verfährt Denck fünf Jahre später, d. h. zu einer Zeit, wo Luther und Melanchthon sich bereits wieder von der Wahrheit des Athanasianischen Bekenntnisses überzeugt hatten.[4])

Eines der Capitel der „Ordnung Gottes" trägt die Ueberschrift: „Von der Dreifaltigkeit, Einigkeit und einigen Dreiheit Gottes"; aber es ist sehr bezeichnend für Dencks Widerstreben gegen eine Erörterung der Mysterien der göttlichen Natur überhaupt, daß der Text des Abschnittes sich lediglich in biblischen Worten über die dem menschlichen Verständniß erreichbaren Eigenschaften Gottes äußert, aber das innertrinitarische Verhältniß ganz unberührt läßt.

Denck hat sich hierin genau an die h. Schrift gehalten; denn wo findet sich in ihr eine Erörterung über die Dreiheit und Einheit Gottes, welche uns Aufschluß über dieses Mysterium gäbe?

---

1) Corpus Reformatorum XXI, 11.

2) Corp. Ref. XXI, 85.

3) Melanchthon sagt: Proinde, non est, cur multum operae ponamus in locis illis supremis: de Deo, de Unitate Dei, de Trinitate Dei, de mysterio Creationis, de modo Incarnationis. Quaeso te, quid adsecuti sunt jam tot saeculis scholastici Theologistae, cum in his locis versarentur? — Paulus, in epistola, quam Romanis dicavit, cum doctrinae christianae Compendium scriberet, num de mysteriis Trinitatis, de modo incarnationis et de Creatione activa et passiva philosophabatur? Corp. Ref. XXI p. 83.

4) Daß Denck hierin lediglich den Ueberlieferungen der sog. Waldenser folgt, ist zweifellos. Vergl. die Protokolle bei G. E. Fries in der Oestr. Vierteljahrsschrift 2c. 1872 S. 252, woraus erhellt, daß die Inquisitoren an die Bestreitung des Athanasianums durch die „Ketzer" glaubten.

Wenn man von dem erwähnten Abschnitt der Ordnung Gottes absieht, findet man bei Denck keine Erörterung unserer Frage. Wohl aber hat sich Ludwig Hätzer, wenn wir dem Zeugniß Francks Glauben schenken dürfen, hierüber ausgesprochen. Danach erklärte dieser geradezu, daß er in den heiligen Büchern eine Unterscheidung von drei Personen nicht finde, und daß auch das Wort Wesensgleichheit darin nicht vorkomme.[1])

In Sachen der drei Personen haben die Täufer des 16. und 17. Jahrhunderts sich fast Alle auf Dencks und Hätzers Seite gestellt. Bei dem Gespräch zu Emden vom J. 1578 erklärten die Taufgesinnten[2]): „Wir sind zu blöde, drei selbständige Personen zu bekennen, weil wir solches in der Schrift nicht finden."

In dem Bekenntniß der „Vereinigten Hochdeutschen und Friesen", d. h. der vereinigten Taufgesinnten-Gemeinden vom Jahre 1630 lautet der erste Artikel: „Der Vater, soferne er Vater ist, ist ein anderer als der Sohn; und der Sohn, soferne er der Sohn ist, ist auch ein anderer als der Vater, und der h. Geist, so ferne er der wahre heilige Geist ist, ist gleichfalls ein anderer als der Vater und Sohn. Und ob sie zwar also durch solche Namen unterschieden werden, so sind sie dennoch in ihrem göttlichen Wesen und Eigenschaften ein einiger ungetheilter Gott." [3])

---

1) Um das Jahr 1545 taucht in gegnerischen Quellen die Behauptung auf, daß Hätzer ein Buch über die Gottheit Christi geschrieben habe. Die Angaben sind aber, wie schon J. C. Füßlin, Beyträge zur Ref.-Gesch. V, 395 bemerkt hat, äußerst unklar und unbestimmt. Niemand sagt genauer, was darin gestanden habe.

2) Colloquium Emdanum fol. 6.

3) Korte Confessie ofte Belijdenisse des Gheloofs etc. in den Allgemeene Belydenissen. Amsterdam 1665 S. 56. (Ein Exemplar in meinem Besitz.)

Die Erläuterung hierzu enthält das Bekenntniß vom J. 1626, wo es heißt: „Die Worte: ‚Ein Wesen‘, ‚Dreifaltigkeit‘ und ‚Drei Personen‘, so von den Alten vorhin erdacht worden, vermeiden wir, weil dieselben die Schrift nicht kennt.“[1])

Auch die Reformatoren haben die Thatsache, daß die Apostel von dem Wort Person und den daran sich anschließenden Auffassungen nichts gekannt haben, zugestanden, indem sie (vor Allem Melanchthon), bei dem Streit über diese Frage sich auf die Autorität der Kirche berufen haben.[2]) Späterhin hat Schleiermacher von Neuem darauf aufmerksam gemacht, daß die h. Schrift von der Zusammenfassung des Vaters, des Sohns und des h. Geistes als dreier Personen, die doch nur eine Person bilden, nichts weiß.[3])

Es ist bekannt, daß es außer der Spättaufe besonders die Lehre von der Dreieinigkeit gewesen ist, welche die furchtbaren Verfolgungen, die alsbald ausbrachen, über die altevangelischen Gemeinden heraufbeschworen hat. Und doch giebt heute die unbefangene Forschung vielfach zu, daß eine Gemeinschaft, welche in den heiligen Schriften ihre höchste Autorität erkennt und die auf die altchristliche, aber nicht auf die römisch-katholische Auslegung derselben Werth legt, ganz richtig handelt, wenn sie jeden älteren oder neueren Ausdruck über das Wesen der Person Christi, welcher sich nicht in den Evangelien findet, abweist oder wenigstens einem solchen Ausdruck den Werth eines Dogmas nicht zuerkennt.

Es hat sich in der Kirchengeschichte stets wiederholt, daß

---

1) Hier nach dem Auszug bei Jehring-Buddeus, Gründliche Historie. Jena 1720 p. 52. Daß seit dem 18. Jahrh. in diesen wie in anderen Punkten eine beabsichtigte Annäherung an die herrschenden Kirchen und ein Abfall von den Ueberlieferungen der Väter Platz gegriffen hat, ist freilich sicher.

2) Vgl. darüber Ritschl, in der Zeits. f. Kirchengesch. I, 83.

3) Schleiermacher, Glaubenslehre Bd. II. 1822 S. 688.

dort, wo von diesem Prinzip abgewichen worden ist, meist heftige innere Kämpfe und entweder Verdunkelungen oder Verflachungen die Folge gewesen sind. Niemand ist im Stande, das Wesen der Sache faßlich und allgemein verständlich zur Anschauung zu bringen. Sie ist und bleibt und soll sein ein Mysterium, ein Geheimniß, das sich mit Worten und Zeichen wohl andeuten, aber niemals begrifflich erschöpfen läßt.

Wenn man über das Wesen Christi mehr erfahren will als in seinem Selbstzeugniß, durch das er sich als den Sohn Gottes und den Messias bezeichnet, ausgesprochen ist, so ist dafür natürlich in erster Linie die Auslegung der Apostel und der ältesten Christen maßgebend. Hier aber wird Christus als der Herr und der Heiland bezeichnet, über den man denken muß „wie über Gott" (ὡς περὶ θεοῦ) — als der Herr, der mehr war denn ein Prophet, der sich als Stellvertreter Gottes fühlte und nicht bloß zur Verkündung, sondern zur Einführung des Gottesreichs auf die Erde gekommen ist — als der Heiland, der die sündigen Menschen berufen, sie durch sein leidenswilliges Sterben aus der Todesnacht zum ewigen Leben geführt hat — als der Sohn Gottes, der in einem Verhältniß der Lebensgemeinschaft mit Gott steht, in welchem kein anderer Mensch sich befindet, zu dem er aber Alle dereinst führen will, wie er verheißt in den Worten der Bergpredigt: „Betet für die, die euch verfolgen und lästern, auf daß ihr Söhne werdet eures Vaters im Himmel."

Zwölftes Capitel.

Die sogenannten freien Täufer und die Schriften des Staupitz.

Der Beginn der allgemeinen Verfolgung. — Wirkungen derselben. — Die Ereignisse in Münster. — Zurückdrängung auf eine heimliche Gemeinschaft. — Fortpflanzung festgeschlossener Gemeinden oder nicht? — Sind die Sakramente symbolische Handlungen? — Die Folgen der Annahme kirchlicher Formen. — Parteiungen und Streitigkeiten. — Lutherische Sekte oder nicht? — Die freien Täufer und die Liebhaber des Handwerks. — Die Beziehungen des deutschen Ordens und der Johanniter zu den Bruderschaften. — Die Naturphilosophen. — Die Humanisten. — Weigelianer und Rosenkreuzer und die Schriften des Staupitz und der altevangelischen Gemeinden.

Nachdem durch die Beschlüsse der oben erwähnten Synoden und durch eine im Sinne derselben gehaltene Literatur[1]) das Programm der gemäßigten Täufer festgestellt worden war, ließ sich die Entwicklung einer starken religiösen Bewegung erwarten, falls ihr ein ruhiger Fortschritt beschieden war.

In der That bestätigen denn auch gleichzeitige Chronisten, daß von den oberdeutschen Städten seit dem Jahr 1526 eine starke Einwirkung auf das ganze Reich ihren Ausgang genommen hat. Allein ehe die Früchte der organisatorischen und literarischen Thätigkeit vollständig reifen, ja noch ehe die Brüder den eigentlichen Inhalt ihrer Anschauungen zur allgemeinen Kenntniß bringen konnten, erhob sich eine Verfolgung von so

---

1) Ueber die Literatur, die damals erwachsen ist, finden sich nähere Angaben bei Keller, Die Reformation ꝛc. S. 429—435.

unerhörter Heftigkeit, daß ihnen das Wort im Munde erstickt und jede freie und öffentliche Bethätigung ihres Glaubens unmöglich gemacht wurde.

Nachdem ich an anderer Stelle über diese Verfolgungen gehandelt[1]) und den Nachweis erbracht habe, daß dieselben nach den ausdrücklichen Zeugnissen amtlicher Erlasse nicht wegen Aufruhrs, sondern wegen Ketzerei über die altevangelischen Gemeinden verhängt worden sind, kann ich mich begnügen, darauf hinzuweisen, daß die allgemeine Unterdrückung bereits durch den Kaiserlichen Erlaß vom 4. Januar 1528 ihren Anfang nahm. In diesem Mandat ward kund gethan und in allen Städten, Flecken und Dörfern von den Kanzeln verlesen, daß alle Täufer, sowie alle Eltern, welche ihre Kinder nicht rechtzeitig zur Taufe brächten, nach geistlichem und weltlichem Recht dem Tode verfallen seien. Bald folgten in den einzelnen Reichsgebieten entsprechende Verordnungen; der Kaiser selbst erließ für seine Erblande am 24. Februar und 1. April 1528, am 5. Februar 1529, am 2. März, 30. Juli und 2. August 1530, am 6. Februar, 15. März und 15. Mai 1532 Regierungsmandate von stets wachsender Strenge. Auf die Köpfe der Brüder wurden Preise gesetzt, jede Beherbergung oder Speisung derselben mit Strafe bedroht, die Verhafteten wurden verbrannt oder ertränkt, ihre Habe eingezogen, ihre Wohnungen dem Erdboden gleich gemacht; bewaffnete Henkersknechte durchzogen das Land und vollstreckten ohne gerichtliches Erkenntniß die Hinrichtungen an allen Täufern, die ihnen in die Hände fielen.

Der Reichstagsabschied von Speier vom 23. April 1529 erhob unter Zustimmung aller Stände die Bestimmung zum Reichs-Gesetz, daß Alle, welche die Spättaufe empfangen hatten,

1) Keller, Die Reformation u. die älteren Reformparteien. Lpz. 1885 S. 443 ff.

„vom natürlichen Leben zum Tode mit Feuer, Schwert oder dergleichen nach Gelegenheit der Personen ohne vorhergehende der geistlichen Richter Inquisition gerichtet oder gebracht werden sollen". Mit diesem Beschluß, dem, mit Ausnahme des Landgrafen Philipp von Hessen und der Stadt Straßburg, kein einziger Reichsfürst den Gehorsam verweigerte, brachen von Neuem schwere Schicksale über die alten Gemeinden herein. Die Durchführung desselben, die wirklich in den meisten Ländern mit schwerem Ernst in die Hand genommen wurde, verwandelte das von maßvoll gesinnten Männern seit 1526 mühsam gezimmerte Haus der erneuerten Gemeinschaft bald in einen wüsten Trümmerhaufen.

Innerhalb weniger Jahre bestiegen sämmtliche geistige Führer den Scheiterhaufen oder erlagen den Anstrengungen. Im November 1527 starb Denck körperlich gebrochen in Basel, im December desselben Jahres kam Hans Hut im Gefängniß zu Augsburg um und ward dann wie ein Verbrecher unter dem Galgen eingescharrt, im Mai 1528 ward Hans Langenmantel zu Weißenhorn enthauptet, ihnen folgten in den Tod Balthasar Hubmeier, Hans Schlaffer, Leonhard Schiemer, Ludwig Hätzer — kurz um das Jahr 1530 hatte man die Männer, welche im August 1527 zu Augsburg getagt hatten, fast Alle vom Leben zum Tode gebracht, und führerlos steuerte das Schiff der Gemeinschaft in der aufgeregten Zeit einem ungewissen Schicksal entgegen.

Bei der Erörterung geschichtlicher Entwicklungen gilt es überall als Grundsatz, daß man dieselben in Verbindung mit ihren Gegensätzen betrachten muß. Indem man dies bei der Geschichte der altevangelischen Gemeinden meist nicht gethan, sondern sie von ihrer Umgebung losgelöst hat, ist das Verständniß für dieselbe erschwert, ja zum Theil unmöglich gemacht worden. Erst wenn man sie hineinstellt in die Kämpfe, in welche sie ver-

wickelt worden sind, fällt ein Licht auf die Räthsel, welche die Geschichte dieser Partei in merkwürdiger Weise verdunkeln.

Was man über die Geschichte des sogenannten Anabaptismus in den landläufigen Büchern findet, beschränkt sich auf die Schilderung jener Schwärmer und Fanatiker, die den Namen der Partei geschändet haben. Aber die Thatsache, daß die düstere Flamme dieses Fanatismus erst an dem Feuer der Scheiterhaufen entzündet worden ist, pflegt man selten oder nie betont zu finden. Und doch ist es völlig zweifellos, daß Männer wie Melchior Hofmann, Johann Matthys und Johann von Leyden erst durch und mit den Verfolgungen, welche ausbrachen, möglich geworden sind.

Es ist indessen an dieser Stelle nicht meine Absicht, die Entwicklung der „fanatischen und enthusiastischen Wiedertäufer", wie sie seit 1530 aufkamen, zu schildern[1]); sie haben in dem Ende, welches sie in Münster fanden, gebüßt für ihre Schuld, und man sollte nach dem schweren Gericht, welches über sie ergangen ist, billiger Weise keinen Stein mehr auf sie werfen.

Obwohl die sogenannten Anabaptisten in Münster in der entscheidenden Epoche mit den gemäßigten Täufern außer der Spättaufe fast nichts Gemeinsames mehr besessen haben, so war die Eroberung der Stadt durch die Reichstruppen im Jahr 1535 doch zugleich eine furchtbare Niederlage der ganzen Gemeinschaft, und es stand von da ab fest, daß die Täufer für die nächstfolgende Zeit in keinem Lande Europas die öffentliche Uebung ihrer Gottesdienste und ihrer Sakramente würden erreichen können.

1) Ueber meine Auffassung der Ereignisse in Münster s. die Reformation 1885 S. 450 ff.

Damit waren die Brüder gezwungen, eine heimliche Gemeinschaft zu werden und man weiß, daß sie dies in einzelnen Ländern Jahrhunderte lang im vollsten und eigentlichsten Sinn gewesen und geblieben sind. Es waren keineswegs bloß die Einzelnheiten mancher Glaubenslehren und die Formen ihrer Verfassung und ihres Cultus, die die Brüder vor dem Auge der Außenstehenden verbergen mußten, sondern, da sie zugleich eine verbotene Gemeinschaft waren, so durfte Niemand die Namen der Brüder, Niemand die Zusammenkünfte und die Gottesdienste erfahren, ja, sie mußten nicht nur den übrigen Kirchen Steuern zahlen sondern sie waren in manchen Ländern auch gezwungen, sich äußerlich lutherisch, calvinisch oder katholisch zu halten und auszugeben.

Schon damals gab es nicht wenige Brüder, welche die Gefahren erkannten, die mit dieser Zwangslage für das Gemeindeleben und die Entwicklung der christlichen Ideen verbunden waren. Darauf beruht die Thatsache, daß wir seit dem Jahr 1530 von fortwährenden Austritten ehemaliger Taufgesinnten hören, und daß viele Männer sich der reformirten Kirche anschlossen, um nicht zur heimlichen Umgehung der Gesetze oder zur Täuschung Anderer gezwungen zu sein.

Obwohl man den Widerwillen gegen heimliche Gemeinden verstehen kann, so läßt sich doch nicht bestreiten, daß die Bildung und Fortpflanzung einer festgeschlossenen Gemeinschaft um das Jahr 1525 für die Brüder eine Nothwendigkeit geworden war. Nur wenn die altchristlichen und altevangelischen Gedanken, die mit der Forderung der Spättaufe auf das engste verknüpft waren, in festgeschlossenen Gemeinden todesmuthige Anhänger und Vertreter fanden, konnte ihre Fortdauer als gesichert gelten. Unter dem Ansturm der alten und der neuen Gegner wären diese Ideen vielleicht dem Untergang geweiht gewesen, wenn sich nicht Männer gefunden hätten, welche

für sie zu leben und zu sterben entschlossen waren, und trotz aller Verirrungen, welche eintraten, haben die Brüder mit einem Opfermuth, der nur in den altchristlichen Zeiten übertroffen worden ist, das Vermächtniß der Väter nach bestem Wissen vertheidigt und auf die Nachwelt überliefert. Und war denn nicht die Möglichkeit vorhanden, daß die Gemeinden, sobald sie nur einmal aufrecht standen, in besseren Zeiten wieder an die Oeffentlichkeit treten und vor aller Welt von ihrem Glauben Zeugniß ablegen konnten?

In der That war denn auch um das Jahr 1525 bei weitem die Mehrzahl der Männer, welche die Spättaufe für schriftgemäß hielten, darüber einig, daß das brüderliche Gemeindeleben, welches für ihre Auffassung den Schwerpunkt des Christenthums bildete, nur in einer festen äußeren Gemeinschaft fortgepflanzt werden könne. Aber während ein Theil der Brüder, der Ansicht war, daß der Zeitpunkt gekommen sei, wo man die Uebung der Sakramente, die man für schriftgemäß hielt, beginnen und damit eine kirchlich organisirte Gemeinschaft begründen müsse, gab es Andere, und zwar sehr viele und angesehene Brüder, welche das Gemeindeleben einstweilen in den Formen, in denen es von 1522 bis 1525 und früher bestanden hatte, fortsetzen wollten, indem sie sagten, daß es nicht nothwendig, ja vielleicht unter den damaligen Verhältnissen nicht einmal wünschenswerth sei, daß die Bruderschaft den Charakter einer Kirche annehme, denn der Aufbau des Gottesreichs, auf den doch Alles ankomme, sei zwar an das brüderliche Gemeindeleben, aber nicht an Ceremonien und Sakramente gebunden.

Da die Brüder (darunter auch Blaurock, Grebel und Manz) bereits seit mindestens 1522, mithin vor Einführung der Spättaufe, eine christliche Gemeinde gebildet hatten, so war doch nicht abzusehen, weßhalb (wie späterhin Manche meinten) nach dem J. 1525 eine christliche Gemeinde nur noch dort vorhanden sein sollte, wo die Spättaufe in Uebung war. Und hatte nicht selbst

Melchior Hofmann, der zeitweilig unter allen Täufern großes Ansehen genoß, befohlen, daß die Uebung der Taufe auf einige Jahre einzustellen sei, bis die Verfolgung nachgelassen habe?

Was hier Hofmann erkannt zu haben glaubte, daß nämlich die Zeit noch nicht reif sei, um auch diese Forderung durchzuführen, das hatten seit dem Erlaß des Reichsgesetzes auch viele andere Männer erkannt, die einst selbst die Spättaufe sich hatten ertheilen lassen. Man braucht ja nur die Namen von Ulrich Hugwald, Christian Endtfelder, Georg Haug, Gerhard Westerburg und Ubbo Philipps zu nennen, um daran zu erinnern, daß diese Erwägungen selbst unter den eigentlichen Taufgesinnten seit 1530 immer mehr Anhänger gewannen. Weit und breit legte man sich die Frage vor, ob der Schritt, den die Schweizer Brüder im Jahr 1525 gethan hatten, nicht vielleicht unermeßliche Gefahren in sich berge?

Die Gründe und Gegengründe, welche von beiden Richtungen in das Feld geführt wurden, kann man aus dem Briefwechsel Caspar von Schwenkfelds, namentlich aus seiner Correspondenz mit Pilgram Marbeck, kennen lernen. Auch die Schriften Bünderlins geben willkommenen Aufschluß. Wie tief dieser Streit die Gemüther erregte, kann man daraus sehen, daß er sich bis in die neueren Zeiten hinein fortgepflanzt hat, da die Ueberzeugung, daß die Sakramente nur symbolische Handlungen, und die innere Heilserfahrung und das brüderliche Gemeindeleben das Wesentliche des Christenthums sei, fortwährend neue Vertreter — ich brauche ja nur an die Quäker zu erinnern — fanden.

Es steht fest, daß ähnliche Meinungsverschiedenheiten schon im 15. Jahrhundert zwischen den Brüdern in Böhmen, die sich von der römischen Kirche getrennt hatten, und zwischen den sogenannten Waldensern im Reich, in Italien und in Frankreich, die innerhalb jener Kirche lebten, ausgebrochen waren. Jetzt wie-

verholten sich dieselben Differenzen, nur daß sie einen viel schärferen Ton annahmen. Indem die Brüder, welche die Spättaufe einführten, dadurch ihr Leben, Hab und Gut in Gefahr setzten, gewann es den Anschein, daß die, welche den Empfang der Spättaufe ablehnten, diese Gefahren und Leiden scheuten; und doch seien die Christen, so sagten jene, um des Glaubens willen keine Gefahr zu achten verpflichtet. Je heftiger die Verfolgungen wurden, um so mehr steigerten sich die Verstimmungen, bis schließlich eine große Entfremdung eintrat.

Indessen waren es doch keineswegs bloß Gefahren, welche den Personen und den zeitlichen Interessen aus der Annahme kirchlicher Formen erwuchsen, vielmehr ergaben sich aus den furchtbaren Verfolgungen für das Gemeindeleben selbst und für die Fortentwicklung der Glaubenslehren Gefahren und Trübungen ernstester Art, welche weiterblickende Männer von vornherein wohl erkannten.

Als die Schweizer Brüder im J. 1525 zu Zürich diejenigen Sakramente, welche sie für schriftgemäß hielten, in Uebung genommen hatten, waren sie von der Voraussetzung ausgegangen, daß ihre Gemeinschaft, wenn auch durch Kampf und Leiden, allmählich ebenso zu einer gesicherten öffentlichen Stellung gelangen werde, wie die Brüder in Böhmen oder die lutherische und zwinglische Kirche sie sich neben der römischen erkämpft hatten.

Wenn dies gelang — und wer hätte damals die Möglichkeit leugnen wollen? — so war in der That für die Weiterentwicklung der religiösen Ideen, deren Träger die Brüder waren, ein großer Vortheil erzielt und freie Bahn gewonnen; man durfte die Hoffnung hegen, daß alle die unausgetragenen Fragen und Zweifel, welche noch übrig waren, sich allmählich durch die öffent-

liche Erörterung zu einem friedlichen Ausgleich bringen lassen würden.

Wenige Jahre später aber war es klar, daß der Schritt, welchen die Brüder gethan hatten, anstatt die Bahn zu öffnen, sie vielmehr für lange Zeit in ungeahnter Weise verlegte, daß ferner die Gemeinden, anstatt zu einer öffentlichen Stellung zu gelangen, in ein schwereres Joch und in größere Heimlichkeit, als früher zurückgeworfen waren, und daß endlich von einer öffentlichen Erörterung und Austragung der schwebenden Streitfragen gar keine Rede sein konnte. War unter diesen Umständen nicht zu fürchten, daß die Einführung kirchlicher Formen für das Gedeihen der gesammten Bruderschaft mehr Hindernisse als Vortheile mit sich bringen werde?

Man weiß, daß ein gewisses Martyrium in der Regel dazu beiträgt, die Glieder einer Gemeinschaft zu um so engerem gegenseitigen Anschluß zu bestimmen, zumal wenn der Kampf mit Erfolgen geführt wird. Wenn aber die Wucht der Verfolgung das Mißverhältniß zwischen dem Wollen und dem Können so sehr an den Tag bringt, wie es hier der Fall war, pflegt sich an den Rückzug der geschlagenen Partei in der Regel noch der Unsegen heftiger innerer Parteiungen zu knüpfen. In der That brachen denn auch innerhalb der Gemeinden heftige innere Fehden aus, welche die Kraft der Gemeinschaft fast noch mehr als die Hinrichtungen schwächten.

Die Reichsgesetze hatten ihr besonderes Absehen eben auf die Bestrafung der Spättaufe gerichtet, und der Kampf, welcher ausbrach, gestaltete sich bald zu einem Kampf um die Taufe — einem Kampf, von dessen Wildheit wir uns heute kaum eine Vorstellung bilden können. Nachdem die Regierungen eben dieses Sacrament in den amtlichen Erlassen in den Vordergrund gerückt hatten, war es unvermeidlich, daß dasselbe auch in den Augen der Brüder allmählich in den Mittelpunkt aller Interessen trat.

Es kam alsbald dahin, daß der Punkt, um dessentwillen soviel Blut floß, als der wesentlichste Theil nicht bloß der eigenen Lehre, sondern des Christenthums überhaupt erschien, und daß die meisten anderen Unterscheidungspunkte darüber fast in den Hintergrund traten. Hiermit war man bei einer Auffassung angekommen, welche die Ziele der älteren Bruderschaft, der die nachmaligen Täufer doch in den Jahren 1522—1525 noch in aller Form angehört hatten, gänzlich verrückte und durch die der Schwerpunkt des Ganzen in unheilvoller Weise verschoben wurde.

Im Jahr 1560 schrieb Bullinger die Beobachtung nieder, daß die Einen — nämlich die freien Täufer — die Taufe für eine Ceremonie und äußere Handlung erklären, welche zur Seligkeit nicht erforderlich sei, daß die Anderen aber „sie gar noch über Christus setzen." Aehnlich lagen damals in der That bereits die Dinge, und es kam dahin, daß die Letzteren oder die „Strengen" sich auf Grund dieser und einiger wenigen anderen Sonderlehren von allen übrigen Brüdern auf das schroffste trennten, ja, daß dann unter diesen „Wiedertäufern" im engeren Sinn wegen der Kirchenzucht oder des Bannes neue Scheidungen von gleicher Schroffheit eintraten, indem jede Richtung sich als die rechte Gemeinde betrachtete und die Anerkennung der übrigen ablehnte.

Eben so wenig wie in Sachen der Disziplin konnten diese Gemeinden über andere Hauptpunkte, die sie als ihre Unterscheidungslehren betrachteten, zu einer vollen Einigung kommen.

Man einigte sich zwar allmählich darüber, nur den als Bruder anzuerkennen, der die Spättaufe thatsächlich übte oder empfing, aber über die Formen, in denen, und über das Lebensalter, in welchem sie ertheilt werden sollte, war keine gemeinsame Auffassung zu Stande zu bringen. Allmählich bürgerte sich in vielen Gemeinden aus praktischen Gründen der

Brauch ein, die jungen Leute durch Besprengung im Alter von vierzehn oder fünfzehn Jahren zu taufen. Dagegen aber erhob sich an anderen Orten Widerspruch. Diese Kinder, sagte man, hätten von der Tragweite des Taufgelübdes durchaus keine klare Vorstellung, und sie besäßen nicht immer im Sinne Christi rechten Glauben. Da Christus selbst erst im dreißigsten Lebensjahr getauft worden sei, und zudem nicht durch Besprengung, sondern durch Untertauchen, so sei die üblich gewordene Taufe nicht die schriftgemäße Taufe; wenn man in diesen Dingen aus praktischen Gründen die strenge Uebung vernachlässige, so begebe man sich des Rechtes, diejenigen zu tadeln, welche aus denselben Gründen noch einen Schritt weiter gingen und die kleinen Kinder tauften; in Wahrheit enthalte die Taufe von vierzehnjährigen Personen lediglich die Anerkennung der Thatsache, daß der Taufe eine seligmachende Kraft nicht beiwohne, was ja auch viele Kindertäufer einräumten.

Ganz ähnlich gestalteten sich die Meinungsverschiedenheiten in Sachen des Eides. Zwar hielten es alle Gemeinden um des Gewissens willen für sicherer, den Eid zu vermeiden. Allein über den Begriff dessen, was als Eid zu betrachten sei und was nicht, war doch wiederum keine volle Verständigung zu erzielen. Es gab Viele, welche sagten, daß ein Handschlag oder irgend eine Versicherung an Eides Statt ebenso verboten sei wie ein Eid, denn Christus habe gesagt: Eure Rede sei Ja, ja, Nein, nein und was darüber ist, das ist vom Uebel. „Wer Jemand mit Ja ganz vergewissern will, sagt Denck einmal, der hat schon geschworen.“

Diejenigen, welche diese Auffassung theilten, konnten die Formen, unter welchen viele Gemeinden anstatt des Eides die Wahrheit versicherten, nicht billigen und erklärten, daß diese Täufer sich in Bezug auf die Eidfrage gar nicht wesentlich von denjenigen unterschieden, welche es für erlaubt hielten, in einer wah-

ren und guten Sache Gott zum Zeugen anzurufen. Andere wollten die Anrufung Gottes wenigstens nicht für eine Sünde erklärt wissen; denn wie hätte Paulus sagen können: „Ich rufe Gott zum Zeugen an auf meine Seele", wenn dies von ihm als eine Sünde angesehen worden wäre? War die Anrufung Gottes zum Zeugen der Wahrheit aber keine Sünde, so konnte man sie dulden, falls es auch um anderer Ursachen willen sicherer und besser war, sie zu vermeiden.

In Sachen des Waffengebrauchs und der Nothwehr endlich dauerten die Meinungsverschiedenheiten, die wir oben bereits erwähnt haben, fort.

Zwar waren alle Richtungen darin einer Ansicht, daß das Söldnerwesen oder das Reißlaufen, wie es noch im 17. Jahrhundert in der Schweiz und anderwärts eingerissen war, unerlaubt und jeder gewaltthätige Ueberfall und Angriff eine schwere Sünde sei. Auch das Verbot der persönlichen Rache und der Hinrichtungen wurde streng aufrecht erhalten, und die Idee, daß die „Christen Ritter seien, welche durch das Dulden das Himmelreich erfechten", kehrt bei allen Gruppen wieder.

Dagegen war über die Pflicht der Mitwirkung an der Landesvertheidigung unter ihnen keine Einigung zu erzielen. Viele lehnten fortdauernd jede Kriegs-Steuer, jeden Wachtdienst, jede Schanzgräber-Arbeit u. s. w. ab, und zwar selbst in Zeiten allgemeiner Landesnoth und Gefahr. Andere gingen nicht so weit, sondern erklärten, daß es ihr Gewissen nicht beschwere, „Geld zu geben, damit ein Anderer die Wacht wahrnehme"[1]), und daß sie überhaupt zu allen kriegerischen Hilfeleistungen, bei welchen sie keine Waffen gebrauchen müßten, bereit seien. Noch Andere erkannten das Recht der Nothwehr grundsätzlich an und räumten

1) So lautet die Erklärung bei dem Emdener Religionsgespräche vom J. 1578.

damit ein, daß die Landes-Vertheidigung unter Umständen erlaubt sei — ein Satz, dessen Consequenzen von den Taufgesinnten zuerst in den Niederlanden durch die Gestattung der Wehrpflicht zu Ende des 18. Jahrhunderts gezogen wurden.

Es lag in der Natur der Dinge, daß diejenigen, welche das Recht der Gegenwehr und damit auch der Strafgewalt leugneten, oder doch wenigstens die Tragung der Lasten der Landesvertheidigung, die mehr und mehr von Söldnern auf die Bürger selbst überging, ablehnten, sich selbst gleichsam zu Bürgern zweiter Classe machten und damit alle die Nachtheile, welche in einem solchen Verhältniß lagen, auf sich nehmen mußten. In einzelnen Ländern verzichteten die Gemeinden um jenes Privilegiums willen sogar auf das fundamentale Recht der weiteren Ausbreitung ihrer religiösen Ideen und erklärten damit, daß sie die Fortpflanzung ihres Glaubens, den sie doch für die Lehre Christi und das höchste Gut hielten, geringer achteten als die Wehrlosigkeit.

Gerade bei dieser Frage stellte sich eine Erscheinung ein, die ihren sonstigen Prinzipien ganz widersprach. Während für ihre Lehre im Uebrigen der Grundsatz streng festgehalten wurde, daß sie nur solche Worte und Begriffe gebrauchen wollten, welche sie in den heiligen Schriften selbst gebraucht fanden, trat an dieser überaus wichtigen Stelle eine Durchbrechung des Prinzips insofern ein, als sie das Wort Wehrlosigkeit und wehrlose Christen in Gebrauch nahmen, und sogar zum Kennzeichen der wahren Christen machten, obwohl dasselbe in der Bibel nicht an einer einzigen Stelle nachweisbar ist. Und welche Bedeutung dieses nichtbiblische Wort gleichsam als Schiboleth der Partei erlangt hat, das ist ja demjenigen, der ihre Geschichte kennt, hinreichend bekannt.

Ich zweifle nicht, daß über alle diese Fragen eine Verständigung oder doch ein friedlicher Ausgleich der sich bekämpfenden Richtungen zu erreichen gewesen sein würde, wenn die Gemeinschaft während der Zeit, wo ihre religiöse Energie noch ungebrochen war, d. h. namentlich während des 16. Jahrhunderts, sich in einiger Freiheit hätte bewegen und entwickeln können. Allein nachdem die Gesammtheit eben wegen der Spättaufe in einen durchaus ungleichen Kampf eingetreten und darin der besiegte Theil geblieben war, konnte in der Heimlichkeit, in die sie sich gedrängt sah, geistiger Fortschritt und religiöse Fortentwicklung nur langsam Platz greifen. Zudem erschöpften die inneren Streitigkeiten die vorhandenen Kräfte derart, daß andere überaus wichtige Theile des Gemeindelebens und der Gemeinde-Ordnung darüber mehr und mehr vernachlässigt werden mußten. Die Gottesdienstordnung, der Cultus, die Formen des Gebets, überhaupt die Liturgie wurden ganz im Gegensatz zu den früheren Zeiten, wo man, wie es der Mystik eigenthümlich ist, Freude an Zeichen und Symbolen gehabt hatte[1]), nüchtern und kahl. Willkür und Unordnung rissen ein, und das Verständniß für die Bedeutung, welche gut und sorgfältig ausgearbeitete Formularbücher und Ritualvorschriften für das ganze religiöse Leben besitzen, ging vielen verloren. Aus der Gemeinde-Ordnung wurden zum Theil unter dem Druck der Zeit, zum Theil aus anderen Gründen wesentliche Stücke herausgebrochen oder kamen abhanden. Seit dem Jahr 1530 standen selbstaufgeworfene Propheten an verschiedenen Orten auf; sie behaupteten ihre Sendung unmittelbar von Gott zu haben und legten sich das Recht bei, Apostel auszusenden. Damit wurde die Idee von der Gewalt des Amtes, wie die älteren Gemeinden sie gekannt hatten, ver-

1) In der Symbolik und dem Ritus spielten früher das Kreuz und die Weltkugel eine gewisse Rolle. Ueber das weiße Kreuz vgl. Keller, Die Reformation S. 266.

letzt, und die Handauflegung verlor die Bedeutung, welche sie ehedem als Bekundung der apostolischen Folge besessen hatte. Es ist durchaus begreiflich, wenn um das Jahr 1560 ein so ausgezeichneter Mann wie Ubbo Philipps, der Bruder von Dietrich Philipps, der einst der „Befestiger" Mennos gewesen war, in schwere Zweifel darüber gerieth, ob die, welche von jenen „Propheten" ihre Sendung empfangen hatten, die Gewalt des Amts rechtmäßig überkommen hätten. Die Folge davon war, daß in diesem Punkte eine Unsicherheit eintrat, welche das ganze Gebäude in seinen Grundfesten erschüttern mußte.

Unter der Ungunst der Zeiten ging die Gesammt-Verfassung allmählich verloren. Der alte und durchaus berechtigte Independentismus der Gemeinden hatte einst ein gewisses Gegengewicht durch den Umstand erhalten, daß der Verein der Wanderprediger, die als Vertreter der Gesammtheit gelten konnten, das Ganze zusammenhielt. Seit der Mitte des 16. Jahrh. verschwanden aber auch diese, ebenso wie die mit jenen eng zusammenhängenden Bruderhäuser. Ja, selbst die Diakonen und die Diakonissen gingen mehr und mehr verloren.

Mit dem Wegfall der „Gottesfreunde" mußte natürlich die alte Dreitheilung der Gemeinden in die anfangenden, die fortschreitenden und vollkommeneren Menschen, wie die Brüder in Böhmen sie noch während des 15. Jahrhunderts besessen hatten, allmählich verschwinden. Damit verschwand selbstverständlich auch die Möglichkeit, nach der Weise der älteren Gemeinden die „drei Stufen des göttlichen Gesetzes", das Gesetz der Natur, das Gesetz Mose und das Gesetz Christi beizubehalten[1]) und zwischen dem Gesetz Christi und den evangelischen Geboten einen klaren Unterschied zu machen, und so kam es, daß seit dem

1) Daß Staupitz und Denck daran festhielten s. oben S. 216. Ich bemerke, daß dieselbe Unterscheidung sich bei den französischen Brüdern des 15. Jahrh. (z. B. in der Noble leçon) findet.

Jahr 1530 die Versuche wieder in den Vordergrund traten, die apostolische Regel, einschließlich der Fußwaschung, auf die ganze Gemeinschaft zu übertragen. Schon die außerordentliche Betonung der Spättaufe, welche sich allmählich einstellte, mußte die Gemeinden zu einer Annäherung an die Ideen der mährischen Brüder führen. Da man sich aber nicht entschließen konnte, vollständig in die Bahnen der mährischen Gemeinden einzulenken, so schwächte man die Prinzipien ab und stellte zum Beispiel zwar den Besitz von Geld, Kleidern u. s. w. als erlaubt hin, lehnte aber die Erwerbung von Grundstücken, Häusern u. s. w. ab.[1]) Auch die ablehnende Stellung, welche die Mähren zu der sittlichen Lebensordnung des Staates eingenommen hatten, tauchte seit der Mitte des 16. Jahrhunderts an einzelnen Orten wieder auf; die entsetzlichen Verfolgungen, welche über die armen Leute verhängt worden waren, machen dies zwar psychologisch durchaus erklärlich, aber während die mährischen Gemeinden ganz folgerichtig einen Gottesstaat an die Stelle gesetzt hatten, wußten andere Gruppen überhaupt keine klare Stellung zu gewinnen.

So lange das Prinzip aufrecht stand, daß die ganze Welt leben solle wie die Apostel, war es in der That eine Verletzung der wichtigsten Grundsätze, wenn sich Brüder fanden, welche Eigenthum erwarben, Kaufmannschaft trieben oder bürgerliche Aemter annahmen. Indem viele Täufer, anstatt das Prinzip selbst aufzugeben, dasselbe lediglich abschwächten und in der Praxis milderten, gaben sie Anderen eine kräftige Handhabe, um wider sie als falsche Brüder Klage zu erheben. Es sei, so sagten die Entschiedenen, lediglich eine „Anpassung an die Welt", welche Jene um ihres Vortheils willen oder um der Verfolgung zu entgehen wider den ausdrücklichen Befehl der hei-

1) Daher kommt es, daß viele Mennoniten bis in das 18. Jahrh. hinein sich ein Gewissen daraus machten, anders denn als Pächter und Miether zu leben. Später sonderte sich eine Partei der „Hauskäufer" ab.

ligen Schrift übten, und es sei unmöglich, mit solchen Brüdern fernerhin Gemeinschaft zu halten. So erhoben sich jetzt die Anklagen, welche einst die Täufer wider diejenigen gerichtet hatten, welche die Zeit für die Einführung der Spättaufe noch nicht für reif erklärten, seitens der „Entschiedenen" auch gegen die gemäßigten Taufgesinnten selbst, ja es kam dahin, daß sich aus den strengen Richtungen noch strengere aussonderten und daß schließlich eine überaus große Verwirrung Platz griff.

Es war ganz natürlich, daß besonnenere Männer die Nothwendigkeit fühlten, einen Ausweg aus den Schwierigkeiten, in die man gerathen war, zu suchen. Man glaubte ihn darin zu finden, daß man einen Theil der ursprünglichen Forderungen überhaupt preisgab. Nachdem man für die drei Unterscheidungslehren von der Taufe, dem Eid und der Wehrlosigkeit gewisse Zugeständnisse erlangt hatte, näherte man sich in Sachen der sonstigen Glaubenslehren wiederum den Anschauungen der herrschenden Kirchen. Während der Geist der altevangelischen Gemeinden ursprünglich gleichgültig gegen das Dogma war und den Nachdruck auf das Gemeindeleben legte, traten jetzt unter der Einwirkung der neuen Lehrkirchen Strömungen zu Tage, welche in diesem Punkte die Ueberlieferungen der Väter durchbrachen.[1])

---

1) Chr. Sepp, Kerkhist. Studien. Leiden 1885 S. 84 sagt: „De geest van het Anabaptisme is onverschillig jegens het dogma. Tegenover hen, die onder de Anabaptisten de heerschappij van het dogma in eere wilden brengen, verhieven sich krachtige stemmen, die vrijheid in deze beoogden en gunden. Op eene reeks van zoogenaamde dogmatische geschriften van Menno Simons en enkelen zijner geloofsgenooten van die dagen zou men kunnen wijzen ter bestrijding van het door mij beweerde. Laat mij eerlick bekennen, dat ik wenschte, dat zij niet geschreven waren. Menno heeft langs dien weg gepoogd de onder zijne broederen heerschende rechtzinnigheid te bewijzen, om althans van die zijde de hand de vervolging af te keeren. De pen voerende is hij veel minder Anabaptist dan de tucht oefenende".

In demselben Maße, als dieser Umwandlungsprozeß sich vollzog, verwandelten sich die Gemeinden aus einer Bruderschaft ebenfalls in eine Kirche, und je geringer die Unterschiede dieser kleinen Kirche von den großen Kirchen wurden, um so mehr verlor die erstere ihre selbständige Berechtigung und Bedeutung. Allmählich wurde gerade dasjenige, was die Brüder einst am meisten an den herrschenden Kirchen getadelt hatten, nämlich die Bindung des Christenthums an äußere Handlungen und an die reine Lehre, auch zum Kennzeichen vieler Täufer-Gemeinden.

Aus der alten und ehrwürdigen Gemeinschaft, welche ihren Grundsätzen nach eine selbständige Grundgestalt des Christenthums war, und die ihrer Idee nach ein Bruderbund sein sollte, der die Kinder Gottes aus allen Confessionen zu umfassen bestimmt war, wurde unter dem Druck der Verhältnisse allmählich eine neue Kirche mit neuen Gnadenmitteln oder, wie die Gegner zu sagen pflegten, eine Sekte des Lutherthums[1]), an welcher nicht bloß die Außenstehenden meist gleichgültig vorübergingen, sondern für welche auch die Liebe der eignen Glieder vielfach erkaltete.

So erklärt sich die merkwürdige Thatsache, daß dieselbe Gemeinschaft, welche in früheren Jahrhunderten und noch zur Zeit der Reformation eine religiöse Wärme und Innigkeit und einen Opfermuth von unvergleichlicher Kraft an den Tag gelegt hatte, im 17. und vor Allem im 18. Jahrhundert die Spuren des Niedergangs und schlimmer Erkaltung an sich trägt. Während die Gemeinden in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts wenigstens in England noch einmal eine große Machtentfaltung gezeigt hatten, bildete sich seit etwa 1700 weit und breit die

1) Belege dafür, daß die Mennoniten im 18. Jahrh. für eine „lutherische Sekte" galten s. bei W. Mannhardt, Die Wehrfreiheit u. s. w. 1868 S. 2 Anm. 1.

Ueberzeugung aus, daß der sogenannte Anabaptismus seine Rolle ausgespielt habe, und daß andere Gemeinschaften berufen seien, die Stelle der mehr und mehr verkümmernden Gemeinden einzunehmen.

Ihren äußeren Ausdruck und gleichsam ihre Besiegelung vor den Menschen erhielt diese Entwicklung, als die Gemeinden ihren alten Widerwillen gegen Parteinamen fallen ließen. Während noch im 17. Jahrhundert Tileman von Braght selbst gegen den Namen Taufgesinnte Bedenken ausgesprochen und erklärt hatte[1]), daß die Gemeinden eigentlich nur Christen (Christgesinnte), oder Evangelische (Evangelischgesinnte) heißen sollten (wie sie von Alters her, ja seit vielen Jahrhunderten genannt worden seien), hielten Andere es für zweckmäßig, auch in diesem Punkte dem Vorbild von Lutheranern und Calvinisten zu folgen und sich nach hervorragenden Parteiführern nennen zu lassen und zu nennen. Damit war zugleich der Anspruch der Gemeinden, daß sie uralt seien und an keinen sterblichen Menschen sich gebunden wissen wollten, in den Augen der Außenstehenden aufgegeben.

Es gab um das Jahr 1530 viele Brüder, welche in richtiger Voraussicht der eben geschilderten Entwicklungen die Spättaufe, an deren Empfang ja Niemand unter den gemäßigten Taufgesinnten die Seligkeit knüpfte, zeitweilig ruhen lassen wollten. Indessen bezeugt der Umstand, daß auch diese Personen von

1) T. v. Braght, Martelaarspiegel etc. 1685 Vorwort. Den naem Doopsgesinde is by haer niet eygentlijk of uyt begeerte, maar ter nood, aengenomen: want haren eygentlijken naem (de bygevoegde sake wel betracht zijnde) behoorde te wesen Christigesinde, Apostelsgesinde, ofte Evangeliumsgesinde gelijk sy van ouds, ja over veel hondert jaren zijn genoemt geweest".

den Widersachern fortdauernd als Täufer bezeichnet wurden, die Thatsache, daß sie in allen wesentlichen Punkten, selbst in der Auffassung von der Schriftgemäßheit der Spättaufe, Täufer waren, nur daß sie im Unterschied von den mährischen Täufern und den „gemeinen Täufern" mit einer gewissen Berechtigung freie Täufer hießen.

„Die freien Täufer, so erzählt Heinrich Bullinger, achten die Sakramente für den Gläubigen als überflüssig oder doch gar wenig nütz oder nothwendig. Denn so der Gläubige den Geist und dasjenige habe, was mit den äußeren Zeichen bezeugt und abgebildet werde, können ihm die äußeren Zeichen nicht mehr geben, als was er bereits hat, und er bedürfe also der Sakramente nicht". Diese Täufer seien auch der Ansicht, daß, falls große Gefahren vorhanden seien, es besser sei, zu schweigen. Gott begehre nicht unseren Tod, noch daß wir Weib und Kind verlassen. Darum dürfe ein Jeder in solchem Fall in der „äußeren Religion" (d. h. in den kirchlichen Ceremonien) sich denen gleichförmig machen, unter denen er lebt und wohnt. Dieser Ansicht, fügt er hinzu, sei auch David Joris gewesen. „Und sind zwar in dieser Zeit leider viel mehr, denn Jemand meint, Menschen, die weder Wiedertäufer sind noch Wiedertäufer wollen gescholten werden, welche aber nichts destominder tief in den mehrtheils erzählten Artikeln stecken. Gott helfe solchen durch sein Wort und Gnade heraus".[1])

Wir haben oben gesehen, daß die Bewegung der apostolischen Täufer vornehmlich von den Mitgliedern der alten Ketzerschulen, und diejenige der gemeinen Täufer von den Bruderschaften der deutschen Werkleute getragen wurde; nicht als ob es ausschließlich diese Verbände gewesen wären, und als ob jedesmal deren sämmtliche Glieder sich an der betreffenden

1) H. Bullinger, Der Wiedertäufer Ursprung u. s. w. Zürich 1560.

Richtung der altevangelischen Gemeinden bethätigt hätten, vielmehr bildeten die genannten Corporationen gleichsam den Herd und die Stütze der Bewegung.

In ganz ähnlicher Weise zeigt sich nun die Thatsache, daß diese freien Täufer ihren vornehmsten Anhang unter den Männern hatten, welche entweder den Bruderschaften als Liebhaber des Handwerks angehörten, oder welche Mitglieder von gelehrten Sodalitäten, bezw. von sogenannten Collegien, „Rederijkkameren", Akademien, Associationen von Theosophen oder von sonstigen Vereinigungen waren, die unter sich den Namen von Brüdern gebrauchten, und die fast sämmtlich unter dem Schleier des Geheimnisses zu tagen pflegten oder wenigstens einen Theil ihrer Thätigkeit mehr oder weniger verhüllten.

Und hier ist nun unsere Untersuchung wieder bei dem Punkte angelangt, von welchem sie ihren Ausgang genommen hat, nämlich bei der Geschichte der Bruderschaften und Sodalitäten, mit deren Entwicklungen und Bestrebungen die Geschichte der Männer, welche, wie Johann von Staupitz, die Vorläufer des evangelischen Glaubens gewesen waren, so eng verknüpft ist, und die, wie sich jetzt zeigen sollte, seit dem Jahr 1530 von Neuem die vornehmsten Träger jener Literatur der Gottesfreunde und der Schriften des Staupitz und der Staupitzianer wurden, die nach Luthers Schwenkung weder in der neuen noch in der alten Kirche einen gesicherten Stützpunkt mehr besaßen.

Die Einrichtung der „Liebhaber des Handwerks" ist sicherlich sehr alt. Bereits die allgemeine deutsche Hüttenordnung vom Jahre 1459, die offenbar nur eine Codifikation alter, bisher mündlich fortgepflanzter Bräuche ist, kennt neben den Meistern und Gesellen die Liebhaber des Handwerks, und auch in der

Ordnung der Siegener Hammerhütte „zum heiligen Kreuz" vom Jahre 1516 wird ausdrücklich auf sie hingewiesen.[1])

Im Jahre 1440 begegnet uns zu Antwerpen die S. Lucas-Gilde, deren Mitglieder damals namentlich aus Malern, Bildhauern und Steinmetzen bestanden, in deren Amthause aber um das Jahr 1500 auch die Buchdrucker und die Kupferstecher Sitz und Stimme erlangten. Innerhalb dieser Bruderschaft tritt nun um das Jahr 1480 eine literarische Gesellschaft an das Licht, die aus Gelehrten und aus Künstlern bestand und die sich die Rederijkkamer der Violiere, d. h. die Vortrags-Gesellschaft zur Levkoje nannte, und die innerhalb der größeren Bruderschaft einen engeren Bund von Brüdern darstellte. Der Zusammenhang beider Kreise war ein sehr inniger; die Dekane der S. Lucas-Gilde waren auch zugleich die Dekane der Violiere, und der Meister vom Stuhl war zugleich Meister in beiden „Ringen". Die „Kammer" kam oft zu gemeinsamen Sitzungen zusammen; Pictura und Poesis seien, so pflegte man zu sagen, dazu bestimmt, brüderlich zusammenzuhalten. Es gelang dieser Bruderschaft, zeitweilig eine geistige Führerin in der großen Handelsstadt zu werden.[2])

Die Verhältnisse, die in Antwerpen urkundlich nachweisbar uns entgegentreten, waren natürlich an sehr vielen Orten, über die wir einstweilen nichts in den Akten aufgezeichnet finden, die gleichen. Die Zunftstuben der Steinmetzen und Bildschnitzer standen innerhalb der ganzen westeuropäischen Christenheit, besonders in Deutschland, den Niederlanden, England, Frankreich und Italien seit alten Zeiten untereinander in einem engen Bunde, und die gleiche Organisation und die gleichen Einrich-

1) Näheres bei Keller, Die Reformation S. 236.

2) Näheres bei Max Rooses, Geschichte der Malerschule Antwerpens. München 1880 S. 26 f. Dort sind die niederländischen Quellen, aus welcher obige Angaben geschöpft sind, genau angegeben.

tungen fanden sich, wenn auch bestimmt und abgeändert durch die Größe der Städte und die Zahl der Brüder, in Nürnberg wie in Bologna, in Lyon wie in Antwerpen, in Zürich wie in London oder York, in Wien wie in Rostock.

Man weiß, daß die Gilden und Zünfte der Werkleute seit alten Zeiten zu dem Patriziat der Städte in einem gewissen Gegensatz standen. Eine Bruderschaft, welche so unabhängig und so fest in sich gegründet dastand wie die Bauhütte, konnte bei neuen Zunftkämpfen leicht die Führung übernehmen, und daher strebte die herrschende Oligarchie dahin, dieselbe innerhalb ihres Machtbereichs entweder gar nicht zuzulassen oder doch die Aufnahme von Liebhabern des Handwerks möglichst einzuschränken. Besonders dann, wenn große Bewegungen im Anzug waren, hören wir von solchen Verboten.

Aus diesen Gründen pflegten die Namen der Liebhaber sorgfältig geheim gehalten zu werden, und es ist für die heutige Forschung natürlich sehr schwierig, ja fast unmöglich, urkundlich festzustellen, was damals mit dem Schleier des Geheimnisses umhüllt zu werden pflegte. Immerhin aber läßt sich aus den näheren Beziehungen von Gelehrten oder Ordensbrüdern zu Steinmetzen, Buchdruckern und Handwerkern in allen den Fällen, wo die ersteren die religiöse und kirchliche Stellung der Bruderschaften erweislich theilten, wenigstens eine gewisse Gemeinsamkeit der Gesichtspunkte erschließen, die auf einer mehr oder weniger großen Annäherung der Genannten an die Brüder beruht.

Es würde die Grenzen, welche diesem Buche gesteckt sind, weit überschreiten, wenn ich hier eine Untersuchung über die einzelnen Persönlichkeiten, welche als Mitglieder jener Bruderschaften angesehen werden können, anstellen wollte. Vielmehr will ich mich lediglich darauf beschränken, an der Hand der Quellen die Thatsache festzustellen, daß drei Klassen von körper-

schaftlichen Verbänden, bezw. von Wissenszweigen, um das Jahr 1530 den Werkbruderschaften nahe gestanden haben, einmal die Ritterorden, nämlich die Johanniter und der deutsche Orden und sodann die Vertreter der exakten Wissenschaften (Mathematik, Geometrie, Naturwissenschaften und Medizin) und endlich viele Freunde der griechischen und hebräischen Sprachkunde.

Im Jahre 1518, mithin in demselben Jahr, wo der Magistrat der freien Reichsstadt Nürnberg die ersten Maßregeln zur Niederhaltung der beginnenden religiösen Bewegung ergriff[1]), erfolgte hier wie an anderen Orten der Befehl, daß gewisse Gilden und Bruderschaften nur noch Handwerksgenossen und keine Liebhaber, bezw. überhaupt keine Glieder mehr aufnehmen sollten. Da ist es nun merkwürdig, daß der Land-Comthur der Deutschordens-Ballei Franken, Wolfgang von Eysenhoven, die Sache für wichtig genug hielt, um als Beschützer der in der Pfarrei von S. Jacobi zu Nürnberg vorhandenen S. Elsbeth-Bruderschaft vor dem Magistrat aufzutreten.

Kurze Zeit danach, als die Brüder, die man damals noch Spiritualen, späterhin Täufer nannte, ihre ersten Versammlungen in Nürnberg hielten, war es, wie oben bereits erzählt, der Deutschordens-Geistliche Jacob Dolman, welcher Hans Hut gastfreundlich in seinem Hause aufnahm, ja als dieselben Brüder im Jahr 1527 zu Augsburg tagten, war ein Deutschordensherr, Namens Leonhard, unter den Abgeordneten.

Die Beziehungen der Deutschordensherrn zu den sogenannten

1) Das erste Verbot des Druckes lutherischer Schriften erging um dieselbe Zeit an den Buchdrucker Friedr. Peypus. Merkwürdig ist, daß gleichzeitig ein Verbot an die Formschneider wegen der Verbreitung von Karten, die ein Kreuz zeigten, erfolgte. Soden, Beiträge u. s. w. S. 56. Ein Verbot solcher Kreuze hat doch nur dann einen Sinn, wenn sie ein Symbol waren. Daß die als Ketzer verurtheilten Personen angeheftete Kreuze tragen mußten, ist bekannt.

Waldensern, Pickarden, Wiklefiten u. s. w. sind sehr alt. Ich will kein Gewicht darauf legen, daß der Gottesfreund, welcher die „Deutsche Theologie" verfaßt hat, ein Deutschordensherr war, auch nicht darauf, daß die Deutschherrn wie die Johanniter im Kampfe zwischen Kaiser Ludwig dem Baiern und der Curie gegen die letztere Partei genommen haben, aber sehr wichtig ist es doch, daß die sogenannten Waldenser seit 1387 im Ordensland Preußen ein Asyl fanden, und daß als einer der Gründe, die zur Absetzung des hochverdienten Ordensmeisters Heinrich von Plauen führten (1413) seine Hinneigung zu den „Wiklefiten" bezeichnet wird.[1])

Im 15. Jahrhundert waren in Preußen und Liefland Waldenser und Pickarden weit verbreitet[2]), und Flüchtlinge, wie der Prediger Nic. Rutze in Rostock, suchten und fanden hier vor weiteren Verfolgungen Schutz.[3]) Nirgends urtheilte man im 15. Jahrh. über Papst und Geistlichkeit unbefangener als in Preußen.

Als nun während der Jahre 1518—1522 Luther der Führer der altdeutschen Opposition geworden war, und die Brüder, die man Waldenser nannte, aller Orten in ihm den Herold des Evangeliums, wie sie es seit alten Zeiten vertheidigt hatten, erkannten, da regten sich auch im Ordenslande die alten Neigungen, und kein Reichsgebiet außer Nürnberg hat sich rascher und vollständiger der Bewegung angeschlossen als Preußen.

Hochmeister war, wie bekannt, seit 1511 Herzog Albrecht aus dem Hause der Hohenzollern. Neben ihm waren Fried-

1) Joh. Voigt, Gesch. Preußens VII, 221 Anm. 1. Ich glaube, daß der Ordensbruder, der diese Nachricht aufgezeichnet hat, gut unterrichtet zu sein in der Lage war.

2) Wir haben die „Ketzerei" der Grafen von Sayn erwähnt. Auch sie hatten nahe Beziehungen zum deutschen Orden. Vergl. Joh. Voigt, Namen-Codex der Deut. Ordens-Beamten. Königsberg 1843 (Register).

3) Hase C. A., Herzog Albrecht v. Preußen u. s. w. 1879 S. 13.

rich von Heydeck, Georg von Polentz und Wolf von Heydeck die geistig bedeutendsten und einflußreichsten Männer, ersterer als Oberster Kompan und erster Rath des Hochmeisters (1514—1521), der zweite als Bischof von Samland, und Wolf von Heydeck als Nachfolger Friedrichs vom Jahre 1522 an.

Alle Forscher haben die Thatsache anerkannt, daß lediglich durch das Zusammenwirken der Genannten die Einführung der Reformation in Preußen gelungen ist, und daß den Heydecks ein besonderer Antheil gebührt. Wenn man nun aber fragt, wie sich die Heydecks seit etwa 1527 zu der lutherischen Kirche gestellt haben, so werden wir ebenfalls von allen Historikern übereinstimmend dahin belehrt, daß dieselben damals von Luther abgefallen und die mächtigsten Gönner der „Wiedertäufer" geworden seien.[1])

Der Chronist Freiberg erzählt, daß Friedr. von Heydeck nicht bloß Etliche von dem großen Adel, sondern auch den Herzog Albrecht in die „verführerische Lehre" der Täufer eingeführt habe, „also daß Seine Gnaden nicht mehr des frommen Poliander geachtet und seiner Predigt nicht viel nachgefragt habe".[2]) Die Pfarreien des Amts Johannisburg, welches Heydeck inne hatte, waren sämmtlich mit täuferisch gesinnten Predigern besetzt.

Georg von Polentz (geb. 1477 oder 1478), der ebenso wie

1) Hase, a. a. O. S. 62. — Friedr. v. Heydeck war übrigens auch auf theologischem Gebiet schriftstellerisch thätig. Er verfaßte „An den Herrn Walther von Blettenbergk, Deutschordens Meyster ynn Liefflandt. Eyn gar christlich Ermahnung zu der Leer und Erkenntniß Christi. Königsb. 1526. 4°. Weller, Repert. typogr. No. 3811. — Heydeck verdiente eine monographische Bearbeitung.

2) In einem Brief vom Febr. 1528 klagt Speratus über die Neigung auch der gut evangelisch gesinnten zu den „Sekten"; die Einen neigen zu den Anabaptisten, sagt er, die Andern treten ihnen bei. Eine Spezial-Untersuchung über die altevangelischen Gemeinden seit dem 13. Jahrh. in Preußen wäre sehr wünschenswerth.

Johann von Staupitz einem Adelsgeschlecht entstammte, welches an der böhmisch-sächsischen Grenze heimisch war, war der erste Bischof, der zur evangelischen Lehre übertrat; er gab damit ein Beispiel, von dem Luther hoffte, daß es dereinst „einige Fürsten zur Annahme des reinen Wortes werde begeistern können." Seine persönliche Stellung zu Luther aber wird dadurch vielleicht einigermaßen beleuchtet, daß trotz wiederholter sehr ergebener Zuschriften Luthers an Polentz in des letzteren Correspondenz keine Silbe, auch keine Andeutung eines Schreibens Polentz' an Luther nachzuweisen ist, ja daß selbst der Name Luthers von Polentz seit 1524 nur ein einziges Mal beiläufig erwähnt wird.

Polentz' neuester Biograph erblickt darin „ein geschichtliches Räthsel" und meint, daß Polentz, der fünf Jahre älter war als Luther, sich zwar zum Evangelium bekannt, aber auf keines Menschen Theologie verpflichtet habe; da er außerdem allen dogmatischen Verhandlungen abhold gewesen sei, so müsse man die Thatsache, daß er seit 1525 als Einsiedler lebte und von allen Kämpfen sich zurückzog, auf seine edle Bescheidenheit zurück führen.[1]) Vielleicht klärt sich aber das geschichtliche Räthsel durch die einfache Thatsache auf, daß Polentz im Jahre 1527 der Gemahl der Anna von Heydeck geworden war.

Als seit 1522 Luther zuerst mit Staupitz und dann auch mit den Staupitzianern zerfiel, da wandten sich viele Anhänger der letzteren nach Preußen; ja seit 1525 bot das Ordensland allen denen, welche als Täufer verfolgt wurden, ein Asyl, und so fanden sich dort erst einzelne angesehene Männer wie Endtfelder und Westerburg, später aber auch ganze Gemeinden ein[2]);

1) P. Tschackert, Georg von Polentz, Bischof von Samland. In den Kirchengesch. Studien. Leipzig 1888 S. 145 ff. (Auch in besonderem Abdruck erschienen).

2) Näheres bei A. Brons, Ursprung, Entwicklung u. Schicksale u.s.w. Norden 1884 S. 242 ff.

man weiß auch, daß der sogenannte ältere Pietismus späterhin gerade in Preußen viele Anhänger besessen hat.

Auf dem Reichstag, der im Frühjahr 1524 zu Nürnberg zusammentrat, war die überwiegende Mehrzahl der vertretenen Fürsten altgläubig. Der Gesandte Chursachsens, Feilitzsch, zählt einmal diejenigen auf, die sich auf seiner Seite befänden, und da weiß er außer den Reichsstädten nur den Hochmeister Albrecht von Preußen und die Grafen von Henneberg zu nennen[1]), d. h. Fürsten, welche zum Deutschen Orden in unmittelbaren Beziehungen standen.[2])

In demselben Jahr, wo der Hochmeister sich persönlich nach Nürnberg begeben hatte, und wo er mit den dortigen Evangelischen, deren Führung damals noch in den Händen der Staupitzianer lag, zusammengetroffen war, ließ der Papst dem Bruder des Herzogs Albrecht melden, daß bei den „Conspirationen wider die christliche Kirche" der Hochmeister „als Vorgänger, Hauptmann und Anfänger aller Handlung" bezeichnet werde.[3]) Wir besitzen aus derselben Zeit zwei Aeußerungen Albrechts, welche merkwürdig an die Bemerkungen anklingen, wie wir sie aus den Kreisen der Staupitzianer oben mitgetheilt haben.

Am 27. November 1524 schreibt er nämlich an seinen Bruder: „Daß wir lutherisch sein sollen, wird uns mit Unwahrheit aufgelegt. Das wissen wir aber mit der That anzu-

---

1) Vgl. die sorgfältige Arbeit von Arwed Richter, Der Reichstag zu Nürnberg. Lpz. 1888 (Diss.) S. 99.

2) Ueber die nahen Beziehungen der Grafen von Henneberg zum Deut. Orden s. Joh. Voigt, Gesch d. D. Ordens. Ein Graf Georg war Comthur von Mergentheim 1508 und ein Graf Poppo (?) Landcomthur von Franken 1492.

3) Voigt, Geschichte Preußens IX, 713.

zeigen, daß wir unser Leben lang allen Sekten, die dem rechten christlichen Glauben vorgezogen werden wollen, feind und zuwider gewesen und bisher unseres Wissens weder lutherisch noch anders denn wie einem ehrliebenden, frommen christlichen Fürsten zusteht, uns gehalten haben."[1]) Wenige Wochen darauf schreibt er an Georg Vogler, daß er dem Evangelium unwandelbar treu bleiben werde und es als seine heiligste Pflicht erkenne, Alles zu thun, was die Verbreitung des reinen Wortes Gottes fördern könne.[2])

Wenn man den Herzog keiner Unwahrheit zeihen will, muß man annehmen, daß für ihn die Worte lutherisch und evangelisch nicht zusammenfielen. Wir wissen ja, daß diese Begriffe im Jahr 1524 für viele Männer bereits nicht mehr identisch waren, und daß sowohl Staupitz wie Hans Sachs die Evangelischen den „rechten Christen" gleich setzen, sich aber ebenso wie Herzog Albrecht gegen die Auflage verwahren, lutherisch zu heißen.[3])

Und wenn nun nach allen diesen Zeugnissen, die sich leicht vermehren ließen, kein Zweifel darüber obwalten kann, daß viele Mitglieder des deutschen Ordens eine ausgeprägte Hinneigung zu manchen Grundgedanken der altevangelischen Gemeinden an den Tag gelegt haben, dann ist wohl auch erlaubt, daran zu erinnern, daß das Haus der Wettiner durch den Sohn Albrechts des Beherzten, Herzog Friedrich, der seit 1498 Hochmeister in Preußen war, eine nahe Beziehung zum Orden hatte, und daß Dietrich von Staupitz im Jahre 1476 den Herzog Albrecht nach Jerusalem begleitet hat; dann darf man ferner darauf hinweisen, daß das Geschlecht der Adelmann v. Adelmannsfelden damals

---

1) Voigt, a. a. O. IX, 733.
2) Voigt, a. a. O. 738.
3) Vgl. oben S. 182 ff.

innerhalb des Ordens großes Ansehen genoß, daß Johann von Adelmann, der seit 1499 Comthur zu Blumenthal und später zu Mergentheim gewesen war, in den Jahren 1510—1519 die hohe Würde des Meisters in deutschen Landen bekleidete, und daß andere Mitglieder der Familie ebenfalls Stellungen im Orden einnahmen. Und was hier von den Familien der Staupitz und Adelmann gesagt ist, das gilt auch von den Holzschuher[1]) in Nürnberg, von den Herrn von Lichtenstein[2]) und Pappenheim[3]) in Süddeutschland, denen von Merode, von der Recke, von Diepenbrock, von Asbeck, von Heyden, von Wüllen[4]) und Andern in Norddeutschland, welche sämmtlich in der Geschichte der altevangelischen Gemeinden des 16. Jahrh. sich bekannt gemacht haben.[5])

So ist es denn auch ganz erklärlich, daß die Deutschen Herrn um das Jahr 1530 nicht bloß den römischen Katholiken, sondern auch den strengen Lutheranern verdächtig waren. An die Stadt Rostock schrieb Urbanus Rhegius: „Euer Prediger ist freilich ein deutscher Herr, den solltet ihr gen Rhodus schicken;"[6]) das war derselbe Prediger, der von den Lutheranern mit Carlstadt und Münzer in die gleiche Linie gestellt ward, wie es

---

1) Die Holzschuher kommen im 15. Jahrh. mehrfach als Glieder der Nürnberger Commende vor. Im J. 1408 war Friedr. Holzschuher Spitalmeister.

2) Balthas. v. Lichtenstein war im J. 1531 Baumeister in der Comthurei Ellingen.

3) Heinrich von Pappenheim bekleidete hohe Ordensämter in den Comthureien Weißenburg, Wörth, Mergentheim seit 1510.

4) Ueber den Antheil der genannten Familien am Deutschen Orden s. Voigt, Gesch. d. Deut. Ritterordens. Bd. II. Register.

5) Ueber die Familie von Lichtenstein s. Beck, Geschichtsbücher u. s. w. 1883. Die v. Pappenheim waren die Beschützer Pilgr. Marbecks und Casp. v. Schwenkfelds. Ueber die anderen Familien s. Keller, Die Gegenreformation Bd. II, S. 273.

6) Mecklenburgs altniedersächsische Literatur III. Theil hrsg. v. Dr. A. Hofmeister. Schwerin 1885 S. 142. Es handelt sich sicher hier um ein Mitglied des Deutschen Ordens.

Allen um jene Zeit zu gehen pflegte, die weder römisch noch lutherisch sein konnten oder wollten.

Was sodann die Johanniter oder Hospitaliter anbetrifft, so standen schon im 13. Jahrhundert viele Brüder im Rufe der Ketzerei. Kein geringerer als Papst Gregor IX. hat im Jahre 1238 erklärt, daß die Ketzerei unter den Ordensrittern eingerissen sei.[1])

Diese Thatsache kommt im 13. und 14. Jahrhundert durch die eigenthümliche Verbindung zum Ausdruck, in welcher vielfach die sogenannten Begharden und Begharden-Häuser mit den Johannitern stehen und über die ich an anderem Orte gehandelt habe.[2])

Daß es zu Anfang des 16. Jahrhunderts gerade ein Mann wie Otto Brunfels war, welcher bei Andreas Cratander zu Basel eine Rede drucken ließ, die einen Aufruf an die christlichen Fürsten zu Gunsten der bedrängten Johanniter enthielt, deutet zum mindesten darauf hin, daß Beziehungen freundschaftlicher Art vorhanden gewesen sein müssen.[3])

Besonders merkwürdig ist, daß der Mann, welcher um das Jahr 1522 als der vornehmste Vermittler zwischen den südfranzösischen Brüdern und den Brüdern in der Schweiz erscheint, nämlich Anemund de Coct, Herr von Chastelard, Johanniter-Ritter war. Nachdem ich oben auf ihn hingewiesen habe, will ich hier nur erwähnen, daß er den Michael Bentinus Bruder nennt, daß er zu Conrad Grebel, Martin Cellarius und Anderen

1) Gregorius IX ad Magistrum hospitalis: Caeterum plures ex fratribus vestris de haeresi probabili haberi dicuntur ratione suspecti. Raynaldus, Annales eccl. 1228 nro 32. — Ueber die Stellung des sog. Gottesfreundes aus dem Oberlande zu den Johannitern im 14. Jahrh. s. Keller, Die Reformation S. 180 u. 196. — Man weiß, daß die Johanniter auf der Brust ein weißes und auf ihren Fahnen ein rothes Kreuz trugen.

2) Keller, Die Reformation S. 177. 180 f.

3) Keller, a. a. O. S. 382.

nahe Beziehungen unterhielt, sowie daß er auch am Hofe des Herzogs von Savoyen bereits im Jahre 1523 bekannt war. Es ist für mich nicht zweifelhaft, daß Anemund einen tiefgreifenden und dauernden Einfluß auf die Entstehung und Weiterentwicklung der deutschen Bewegung ausgeübt hat.

Wir haben oben gesehen, daß die exakten Wissenschaften trotz einzelner Begünstigungen durch hohe Geistliche im Großen und Ganzen ohne die Hülfe der Kirche, ja vielfach im Gegensatz zu ihr, sich hatten Bahn brechen müssen. Innerhalb der Bruderschaften aber stießen diese Wissenszweige auf geistesverwandte Neigungen. Da die religiösen Auffassungen der Brüder neben der Offenbarung in der heiligen Schrift noch in anderem Sinn als die Kirche auch ein „Buch der äußeren Gottesoffenbarung" kannten, so ließ ihre Glaubenslehre dieses Studium der Natur nicht nur frei, sondern begünstigte es.

Jede religiöse Weltansicht pflegt mit bestimmten naturphilosophischen Anschauungen Hand in Hand zu gehen und sich mit diesen zu einem einheitlichen System zu verschmelzen — einem System, dessen beide Seiten sich freilich nicht immer in denselben Köpfen zu gleicher Klarheit entwickeln und von welchem oft die eine Seite nur bei diesem, die andere nur bei jenem Gelehrten in die Erscheinung tritt. Es ist mehrfach beobachtet, daß Männer, welche den altevangelischen Gemeinden um 1525 sehr nahe gestanden hatten, wie Nic. Prugner[1]), der Freund Hubmeiers, Otto Brunfels und Andere späterhin sich den Naturwissenschaften oder der Medizin[2]) gewidmet haben. Betrachtet man nun deren Natur-

1) Ueber ihn s. die Allg. Deut. Biogr.

2) Daß unter den „Täufern" besonders viele geschulte Aerzte waren, s. bei Chr. A. Fischer, Vierundfünfzig erhebliche Ursachen, warum die Wiedertäufer 2c. Ingolstadt 1607 S. 71. — Dieselbe Erscheinung tritt später bei den sog. Rosenkreuzern zu Tage.

anschauung, so zeigt sich, daß dieselbe in merkwürdiger Weise übereinstimmt mit derjenigen, welche um das Jahr 1530 von Männern wie Cornelius Agrippa von Nettesheim, Theophrastus Paracelsus, Michael Servet[1]) und Anderen vertreten wurde, und es zeigen sich trotz mancher Verschiedenheiten hier Berührungspunkte, welche sicherlich nicht zufälliger Art sind. Man hat längst erkannt, daß diese Männer in Rücksicht auf die Naturphilosophie, die sie vortrugen, mit Denck, Franck und Anderen eine besondere Gruppe darstellen, deren Auffassungen sich sowohl von der lutherischen wie der katholischen Naturbetrachtung jener Zeit unterscheiden. Cornelius Agrippa (1486—1535)[2]) hatte wie seine Altersgenossen Gerhard Westerburg und Joh. Campanus aus Jülich[3]) zuerst in seiner Heimathstadt Köln Medizin und Rechtswissenschaft studirt und sich dann lange Zeit in Paris, Avignon und Lyon aufgehalten. In Pavia trat er an der Universität als Erklärer der unter dem Namen Hermes Trismegistus bekannten Bücher auf und beschäftigte sich zugleich eingehend mit theologischen Studien. Seine späteren Schriften brachten ihn in ernste Verwicklungen mit der Inquisition und trieben ihn von Ort zu Ort. Zu Paris war er, zwanzig Jahr alt, Mitglied einer geheimen Sodalität geworden[4]), und als er im Jahre 1509 in Avignon lebte, empfahl ihm sein Freund Landulphus,

1) Ueber Servet vergl. die ausgezeichnete Abhandlung H. Tollins, Charakterbild M. Servets. Berlin 1876. Dort auch Hinweise auf die übrigen Tollinschen Schriften.

2) Wir besitzen leider keine deutsche Lebensbeschreibung von ihm. Das beste Werk ist: H. Morley, The life of Cornelius Agrippa. London 1856. 2 Bde.

3) Ueber Joh. Campanus schreibt Agrippa in einem Trostbrief an Joh. Caesarius vom J. 1520: „Quis ignorat, hos (Colonienses) esse illos Magistros qui Joannem Campanum, insigni doctrina et virtute virum, scholis secluserunt? S. Henr. Corn. Agrippae Opera, Lugduni (o. J.) Vol. II p. 778.

4) H. Morley a. a. O. I, 25.

welcher Arzt und zeitweilig Professor zu Pavia war[1]), einen jungen Nürnberger Gelehrten zur Aufnahme in die Gesellschaft, der Agrippa und Landulph angehörten.[2])

Ich vermag nicht anzugeben, ob diese geheimen Sodalitäten mit den Bruderschaften, deren Mitglieder Männer wie Denck und Campanus waren, irgendwie unmittelbar und äußerlich zusammenhängen oder nicht. Jedenfalls aber darf man bis zum Beweis des Gegentheils behaupten, daß jene Gesellschaften auch noch nach dem Jahre 1509 vorhanden gewesen sind.

Es ist merkwürdig, daß Agrippas Beziehungen uns an dieser Stelle wiederum auf Nürnberg weisen.[3]) Wir haben die Bruderschaft, welche dort seit 1524 an das Licht trat, ja oben kennen gelernt. In der Chronik des Bonifacius Teufenbach, welche im Jahre 1554 begonnen worden ist, findet sich nun eine Stelle, in welcher unter Bezugnahme auf die Ereignisse von 1524 und auf Denck gesagt wird, daß noch Samen von solchen „ohnmächtigen Leuten" übrig geblieben sei; wenn man sie nicht ohnedies kennte, wolle er sie mit Namen nennen, es seien rechte natür-

1) Einige von Landulphs Schriften sind im J. 1535 zu Basel erschienen. Näheres bei Jöcher, Gel.-Lex. Lpz. 1750. II, 2242.

2) Landulph an Agrippa, d. d. Lugduni 1509 prid. Nonas Febr.: Qui hasce meas ad te defert literulas, tuae nationis Germanus est, oriundus ex Norimberga, sed domicilium habens Lugduni; estque rerum arcanarum curiosus indagator et homo liber, nullis irretitus vinculis, qui, nescio, qua fama tua impulsus, tuum quoque perlustrare cupit abyssum. Vellem ego profunde virum explorares atque tibi ut suae mentis indicaret jaculum. Non procul siquidem a scopo, meo judicio, sagittat et magnarum rerum experientia apud eum in aliquibus extat. Tum ergo ab Aquilone in Austrum vola, undique Mercurialibus pennatus alis, si lubet, sceptra amplectere atque illum, si nostra velit jurare capitula, nostro sodalitio adscitum face. Caeteri comilitones nostri hic tuum sperant adventum. Cornel. Agrippae Opera II, 695.

3) Uebrigens war auch Paracelsus im Jahr 1529 in Nürnberg. S. Preu, Die Theol. des Th. Paracelsus. Berlin 1836 S. 67.

liche Wiedertäufer, Zwinglianer, Schwenkfelder.[1]) In der That gab es damals noch Brüder in Nürnberg, und ihr Wortführer war der Maler Paul Lautensack, ein Mann, der in seinen religiösen Anschauungen als Schwenkfelder galt, im Grunde aber der Richtung Agrippas und Francks angehörte und mit diesen unter die Zahl der „freien Täufer" gezählt werden muß.

Paul Lautensack war im Jahre 1478 zu Bamberg geboren, wo er uns zuerst in Gemeinschaft mit dem Buchdrucker Erlinger als eifriger Anhänger der Reformation entgegentritt.[2]) Von dort etwa 1524 ausgewiesen, begab er sich nach Nürnberg, wo er sofort mit den Männern, die alsbald unter dem neuen Sekten-Namen der Täufer bekannt wurden, Fühlung nahm. Obwohl auch ihm alsbald Belästigungen zu Theil wurden und er die Stadt zeitweilig verlassen mußte, so blieb er doch bis an seinen Tod († 1558) in Nürnberg, und so geschah es, daß die Ideen, welche wir kennen, sich in Nürnberg mindestens bis über die Mitte des Jahrhunderts hinaus erhielten und in seiner Person einen Vertreter fanden.[3])

In den Jahren, welche zwischen 1524 und 1560 lagen, hatten sich natürlich auch innerhalb der Sodalitäten manche Wandlungen vollzogen. Namentlich tritt unter ihnen die Erörterung der spezifisch religiösen Fragen allmählich etwas in den Hintergrund oder sie wird wenigstens nur noch innerhalb der engsten Kreise im tiefsten Geheimniß fortgesetzt und an ihrer Stelle erscheint vor der Oeffentlichkeit als Zweck der Brüder

1) G. A. Will, Beyträge zur Gesch. des Antibaptismus in Deutschland. Nürnberg 1773 S. 3 f.

2) J. Heller, Reformationsgeschichte des Bisthums Bamberg. 1825 S. 44.

3) In der Bibliothek zu Bamberg findet sich nach Leitschuh, Katalog ꝛc. 1887 II, Nr. 398, ein Manuscript von Dr. med. Georg Kloß, Ueber Paul Lautensacks Offenbarung Christi. 4 Bl.

das Studium der Naturphilosophie oder auch die Pflege der „Magie" und die Aufsuchung des Steins der Weisen. Daher verwandeln sich die Sodalitäten der Humanisten im 17. Jahrhundert mehrfach in Gesellschaften, welche von den Außenstehenden als Alchymisten, Theosophen u. s. w. bezeichnet werden und an deren Versen sich in Folge des Geheimnisses, unter dem sich Alles vollzog, manche Schwindler und Goldmacher hefteten. Unter ihnen taucht um das Jahr 1618 der Name Rosenkreuzer oder „Brüder des rosenfarbenen Kreuzes" (fratres roseae crucis) auf[1]) — ein Name, der bereits in seiner Zusammensetzung auf diejenigen Zeichen und Symbole hindeutet, welche die „Gemeinden unter dem Kreuz" oder die „heimlichen Gemeinden" oft verwenden, und auf welche bereits um 1530 Anspielungen in einzelnen täuferischen Traktaten vorkommen.[2])

In vielen Geschichtswerken — ich erinnere nur an Robert Bellarmin — findet sich die Behauptung, daß Desiderius Erasmus der eigentliche Vater des sogenannten Anabaptismus gewesen

---

1) Eine im Haag im J. 1622 vorhandene geheime Gesellschaft, welche von Außenstehenden als „Alchymisten" bezeichnet wurde, nennt sich selbst Rosenkreuzer. Vgl. den Aufsatz von Klüpfel über die Rosenkreuzer bei Herzog und Plitt, Realencyclopädie XIII, S. 68.

2) Um das J. 1530 erschien: (Chr. Endtfelder) Von warer Gottsäligkeit und Art der Liebe ein kurtze Betrachtung. O. O. u. J. Dort heißt es Bl. C. 4: „Die Braut Christi (d. h. seine Gemeinde) ist wie eine Rose unter den Dornen — sein Jerusalem und Bürgerschaft (liegt) unter den Heiden, darum lehren diese das Kreuz Christi aus" 2c. In den neuen Ausgaben dieser Schrift von 1618, 1619 und 1781, welche sich als Anhang zu „Allgemeine und General-Reformation der gantzen weiten Welt. Beneben der Fama fraternitatis deß Loblichen Ordens des Rosencreutzes" 2c. finden, steht S. 171 ff. dieselbe Stelle in etwas erweiterter Form und dann heißt es (S. 172): „Darum vernichten alle Weltkinder das rosenliebliche Creutz Christi" u. s. w. — Ich citire nach meinen Exemplaren der genannten Schriften.

sei. Diese Angabe ist natürlich falsch; wahr ist aber, daß Erasmus, indem er in seinen Schriften die altchristlichen Zeiten als Vorbild hinstellte und gelegentlich auch erklärte, daß die apostolischen Gemeinden lediglich die Spättaufe gekannt haben,[1]) einige Grundgedanken der altevangelischen Gemeinden ausgesprochen hat.

Was in dieser Richtung indessen auf Erasmus zutrifft, das gilt nicht minder von manchen anderen Anhängern des klassischen Alterthums. Diese Forschungen sind für Viele die Brücke geworden, welche sie zum kirchlichen Alterthum, d. h. zu den altchristlichen Zeiten geführt hat, und während sie auf diesem Boden meist zu Ueberzeugungen kamen, die sie mit den herrschenden kirchlichen Auffassungen in Conflikt brachten, begegneten sie sich mit der religiösen Richtung, die auf Grund alter Ueberlieferungen in den Ketzerschulen und manchen Bruderschaften vorherrschte. Durch die Vermittlung der Mathematiker, für welche die Kenntniß der alten Sprachen ebenfalls wichtig war, fanden die Humanisten den Weg zu den Bruderschaften, welche „nach der Geometrie arbeiteten", und oft entwickelte sich daraus ein sehr fruchtbares Verhältniß gegenseitiger Anregung.

Innerhalb dieser Bruderschaften, deren eifrige Mitglieder ja außer den Formschneidern und Steinmetzen auch die Buchdrucker waren, hatte die vorlutherische deutsche Bibelübersetzung die Hinneigung zu den ältesten Zeiten genährt und wach erhalten, und noch im 16. Jahrhundert waren Hans Othmar und Silvan Othmar bemüht gewesen, diese Quelle des christlichen Glaubens den Brüdern weit und breit zugänglich zu machen. Wenn jetzt die Humanisten dieselbe Quelle (wie es Erasmus und seine Freunde seit 1514 thaten) in griechischer Sprache drucken

---

1) Einige Belege hierfür bei Crosby, The history of the English Baptists. London. I, p. XIX.

ließen und gleichzeitig die übrigen noch vorhandenen altchristlichen Schriften — ich erinnere nur an die erste Drucklegung des „Hirten" des Hermas und an die Ausgabe des Origenes, welche um dieselbe Zeit besorgt wurde[1]) — wieder an das Licht zogen, so war dies doch lediglich eine Fortsetzung der Bestrebungen der Brüder — eine Fortsetzung, die schon deßhalb möglicherweise auf die Anregung derselben hin geschah, weil die Gelehrten, welche diese Bücher herstellten, meist in den Officinen der Buchdrucker selbst thätig waren.

Man weiß, daß seit etwa 1550 gerade das Studium der alten Sprachen in seinem Fortschritt einigermaßen zum Stillstand kam, doch gab es immer noch Theologen, welche zugleich Humanisten, und Humanisten, die zugleich Theologen waren, und von diesen hat doch ein nicht unerheblicher Bruchtheil an den Grundgedanken der altevangelischen Gemeinden festgehalten. Mehr als man gemeinhin annimmt, gehört Wolfgang Fabritius Capito zu diesen Männern.[2]) Ferner sind dahin zu rechnen Paul Volz[3]), Jacob Vielfeld[4]), Justus Velsius[5]) (geb. c. 1505), Coelius Secundus Curio[6]) (1503—1569), Sebastian

1) Die erste Ausgabe des Hermas besorgte Faber von Etaples s. Herzog und Plitt, Realencyclopädie unter Hermas. — Eine Ausgabe des Origenes besorgte Erasmus um das J. 1520.

2) Vgl. Heberle, W. Capitos Verhältniß zum Anabaptismus in der Ztschr. f. d. histor. Theol. 1857 S. 285 ff. Dort heißt es unter Anderem (S. 292), daß einzelne der wichtigsten Sätze, denen Capito in seinen Schriften Ausdruck giebt, „fast wörtlich bei Denck in seinem Büchlein vom Gesetz und sonst begegnen".

3) S. über ihn T. W. Röhrich, Mittheilungen aus der Gesch. der evang. Kirche des Elsasses. Straßb. 1855 III, 203 ff. — Rathgeber, Revue d'Alsace 1870 p. 155 ff. — Horawitz u. Hartfelder, Briefwechsel des Beat. Rhenanus 1886.

4) Goedeke, Grundriß der Dent. Nat.-Lit. 2. Aufl. II, 316 ff.

5) Chr. Sepp, Kerkhist. Studien. Leiden 1885 S. 91—179.

6) Es ist neuerdings von K. Benrath, Theol. Stud. u. Krit. 1885 S. 22 der Beweis erbracht worden, daß Curio in aller Form Mitglied der

Castellio (geb. 1515)[1]), Ruprecht v. Mosham, Petrus Ramus († 1572), Dirick Volkertzoon Coornhert († 1590), Valentin Weigel († 1588)[2]), Dr. Joh. Weyer († 1588) und Andere. Es waren namentlich italienische, französische und holländische Gelehrte, welche, obwohl sie der Form nach sich meist zur reformirten Kirche hielten, doch ihren religiösen Anschauungen nach zu den „freien Täufern" gehörten.

Unter den furchtbaren Stürmen der Verfolgung, welche seit dem Reichsgesetz vom Jahr 1529 über die Brüder dahin gebraust waren, war mancher Zweig geknickt und mancher fruchtbare Keim zerstört worden.

Allein wenn die Gegner geglaubt hatten, daß die alten Gemeinden und Bruderschaften vernichtet seien, so sollte es kaum hundert Jahre nach der ersten Erhebung an den Tag kommen, daß die Brüder sich nur einige Jahrzehnte gebeugt hatten, daß sie aber, sobald der Augenblick gekommen war, mit gesammelter Kraft von Neuem auf dem Schauplatz zu erscheinen entschlossen waren.

Man weiß, daß seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts die Niederlande durch den Arminianismus, an dessen Spitze Männer wie Oldenbarneveldt und Hugo Grotius standen, England

---

Brüder-Gemeinden gewesen ist, die man Täufer nannte. Vgl. ferner den Artikel Mählys in der Allg. D. Biogr., wo sich auch die Quellen angegeben finden.

1) Ueber Castellio sagt Mähly (Allg. D. Biogr.): „Zu den Eigenthümlichkeiten Castellios gehörte seine Sympathie mit der Sekte der Wiedertäufer. Er hat sich zwar nie, weder öffentlich, noch im geheimen, zu derselben bekannt, und was seine Feinde darüber fabelten, ist Verleumdung; wohl aber stimmte C. mit den Wiedertäufern in der Ansicht überein, daß die Taufe erst dann stattfinden solle, wenn der Täufling über seinen Glauben Rechenschaft geben könne".

2) S. über ihn Aug. Israel, M. Valentin Weigels Leben u. Schriften. Zschopau 1888.

durch die Brownisten und Independenten und Deutschland durch die Bewegung, welche an den Namen der Rosenkreuzer anknüpft, auf das tiefste aufgeregt und erschüttert wurden.

Es liegt außerhalb unserer Aufgabe, diese Ereignisse im Einzelnen zu verfolgen, aber wir würden dieselbe nicht vollständig gelöst haben, wenn wir nicht darauf hinwiesen, daß jene Richtungen und Parteien es gewesen sind, durch welche die fast ein Jahrhundert hindurch zurückgedrängte Literatur der Anfangsjahre der Reformation zu neuem Leben erweckt und planmäßig erneuert und verbreitet worden ist.

Um das Jahr 1618 trat die merkwürdige Thatsache an das Licht, daß der Gedanke, welchen einst Scriptoris und Staupitz in die Worte gefaßt hatten, daß man zu den altchristlichen Lehrern zurückkehren müsse, treu bewahrt worden war, und zugleich zeigte es sich, daß die fast verschollenen Schriften jener Männer von Geschlecht zu Geschlecht in diesen Kreisen fortgepflanzt und hier meist handschriftlich verbreitet worden waren.

Während in der Zeit von 1525 bis 1605 nur eine einzige Ausgabe von Staupitz Schriften, nämlich das Büchlein von der Liebe Gottes, durch Casp. v. Schwenkfeld besorgt worden war[1]), erschienen zwischen 1605 und 1630 mindestens acht Neudrucke. Man könnte dies ja vielleicht als Zufall betrachten, aber was von Staupitz gilt, das trifft mehr oder weniger auf die gesammte Literatur zu, welche wir oben als die Literatur der deutschen Mystik und der altevangelischen Gemeinden kennen gelernt haben.

---

1) „Ain Seligs Newes Jar. Von der Liebe Gottes. Von der Gottes Liebe, die in Christo ist unserm Herrn, wird uns weder Tod, Leben noch ichts scheiden: dann wir in allem disem obsigen durch den, so uns geliebet hat". Röm. 8. O. O. u. J. 4°. — In der Vorrede bekennt sich Schwenkfeld als Herausgeber.

Der hervorragende Antheil, welchen die „deutsche Theologie" an der religiösen Bewegung der Anfangsjahre gehabt hat, ist ja bekannt. Zwischen den Jahren 1525 und 1558 hat deren Verbreitung, wie die Neudrucke beweisen, lediglich in den Händen von Männern wie Denck, Hätzer und Schwenkfeld gelegen. Von 1558 bis 1597 ist nicht eine einzige Ausgabe erschienen, während von da an bis 1631 mindestens sieben erfolgten.[1]) Von anderen Schriften der sogenannten Täufer, zum Beispiel von Sigmund Salmingers Schriften[2]), von Endtfelders früher vielgelesenen Traktaten, von Dencks Büchern, von Francks, Schwenkfelds und Crautwalds Werken war zum Theil seit achtzig, zum Theil seit fünfzig Jahren nicht ein einziger Neudruck erschienen; jetzt dagegen fanden sich Herausgeber, Drucker und vor allem so zahlreiche Käufer, daß selten eine einzige Auflage genügte, und nicht allein in deutscher, sondern auch in holländischer und englischer Sprache wurden diese Traktate jetzt verbreitet.[3]) Und ähnlich ging es allen ehedem zurückgedrängten Männern: Agrippa, Paracelsus, Lautensack, Castellio, Curio und Andere wurden aus der Vergessenheit hervorgezogen, und so geschah es, daß die Gedanken, welche seit

1) S. das Nähere bei Fr. Pfeiffer, Theologia deutsch. 3. Auflage. Gütersloh 1875. S. XII ff. — Dazu vgl. Keller, Die Reformation S. 471 ff.

2) Salminger, Sigm. Auß was Grund die Lieb entspringt ꝛc. Frankfurt a/M., Egenolph Emmel 1619. (Zusammen mit einigen Schriften Val. Weigels.) Ein Exemplar in meiner Bibliothek.

3) Auch anonyme täuferische Traktate wurden damals von Neuem gedruckt und zahlreich verbreitet. Die Schrift: „Ein schön Gebetbüchlein, welches die Einfeltigen unterrichtet" hat dadurch, daß Joh. Arndt dieselbe in seine Vier Bücher vom wahren Christenthum (Lib. II, Cap. 34) wörtlich aufgenommen hat, eine außerordentliche Verbreitung erlangt.' Nach Heinr. Kurz, Joh. Fischarts Sämmtliche Dichtungen 1866 Bd. II p. XLVII ist das früher dem Fischart zugeschriebene höchst bedeutende Gedicht „Die Gelehrten die Verkehrten" im J. 1584 von F. nur neu herausgegeben worden. In Wahrheit ist es zwischen 1526—1530 in den Kreisen der Täufer entstanden.

1535 nach schweren Kämpfen vernichtet zu sein schienen, seit 1618 sich verjüngt aus dem Grabe erhoben, um von da an niemals wieder zu verschwinden.

Es ist merkwürdig, daß diejenigen Männer, welche zu Anfang des 17. Jahrhunderts diese Erneuerung vollzogen, schon von den Zeitgenossen als die Vertreter einer bestimmten Partei betrachtet und unter dem Namen der Weigelianer oder Rosenkreuzer zusammengefaßt zu werden pflegten.

Ich lasse die Geschichte dieses neuen Sekten-Namens auf sich beruhen. In dem Umstand aber, daß seit 1618 sowohl Schriften des Staupitz, wie Dencks, Schwenkfelds und Agrippas von den sogenannten Rosenkreuzern verbreitet wurden, kommt die wichtige Thatsache zum Ausdruck, daß die inneren Gegensätze, welche im sechzehnten Jahrhundert innerhalb der altevangelischen Gemeinden sich herausgebildet hatten, im Lauf der Zeit gemildert worden waren. Was das 17. Jahrhundert nach dieser Richtung hin begonnen hatte, das fand im 18. seine Fortsetzung. Ein erheblicher Theil der Ideen, für welche im 16. Jahrh. anscheinend hoffnungslos gekämpft worden war — man denke nur an die Idee der Gewissensfreiheit und an das Freiwilligkeitsprincip —, brach sich mächtiger und mächtiger Bahn. Zwar wurden die Parteien, welche unter neuen Formen und Namen die älteren Bestrebungen fortsetzten, von den Gegnern nach wie vor als Sekten bezeichnet und neue Sekten-Namen (z. B. Freigeister, Pietisten, Rationalisten) kamen in Umlauf, aber die alten Forderungen fanden in der Gestalt und in dem Umfang, in welchem sie damals formulirt waren, eine so glänzende Reihe von Vorkämpfern, daß es gelang, ihnen im bürgerlichen und religiösen Leben eine starke Stellung zu erkämpfen.

Beilagen.

1.

Joh. v. Staupitz an G. Spalatin.

Salzburg 1518 Sept. 7.[1])

Salutem et gratiam Domini nostri Jesu Christi. Quod de Martino Luthero nostro scribis, amice integerrime, in se quidem durum, tuo dulcescit eloquio, quippe qui amorem spiras, terrendo roboras. Non fallit, qui se tertium promisit, consentientibus pie duobus in unum.

Cum igitur tuam excellentiam amore fervere mente pertracto, et quam sis solicitus, ut id ipsum persuadeas aliis, unam nec minimam abegisti desperandi occasionem. Non enim possunt consentanea non exaudiri pia vota. E coelo quoque vox Spiritus sancti illuminat pariter et confortat. Si videris calumnias egenorum et violenta iudicia, et subverti iusticiam in Provincia, non mireris (inquit) super hoc negotio, qui excelso excelsior est alius, et super hos quoque eminentiores sunt alii, et insuper universae terrae Rex imperat servienti. Quaerenda sunt remedia iuris, imploranda suffragia Sanctorum et bonorum hominum, magis pro veritatis, quam vitae conservatione, et dum neutrum adesse cernitur, serviendum est imperanti Regi universae terrae, patiendum, moriendum pro veritate, quemadmodum veritati potius, quam nobis vivendum. Tu igitur, condiscipule Christi, sectator evangelicae veritatis, ora mecum, quatenus Dominus noster, Jesus Christus, se ipso nobis luceat, qui Lux est mundi, veritas, via et vita credentium, tribuatque se humilem humiliter quaerere, sobrie sapere, sed inventum constantissime intre-

---

1) Hier nach dem Abdruck bei W. Grimm, De Joanne Staupitio etc. in der Ztschr. f. d. hist. Theol. 1827, Heft 2 S. 119 wiederholt, weil der Brief trotz dieses Abdrucks fast unbeachtet geblieben ist.

pideque praedicare. Post digneris Illustriss. Principem, Dominum tuum et meum, hortari, ne deficiat ob fraudem illorum, qui serpentina lingua moliuntur veritatem subvertere, sed neque rugitum Leonis expavescat. Scriptum est de isto, cui veritas Dei scutum est: Angelis suis mandavit de te, ne forte offendas ad lapidem pedem tuum; super Aspidem et Basiliscum ambulabis, et conculcabis Leonem et Draconem. Abstineat serenissima Dominatio sua a suis, Luthero, Staupicio, sed et ab ordine; veritatis manutentioni duntaxat intendat, ut veritas in lucem veniat, fugatis tenebris satagat, modo securus sit locus, ubi absque metu, cadente in virum constantem, libere loqui possit. Ego novi, quantum saeviat Babylonica, ne dixerim Romana, pestis in eos, qui abusibus vendentium Christum contradicunt. Vidi enim Concionatorem verissima docentem de Pulpito violenter rapi, et licet in maxima Festivitate coram omni populo per cordas trahi carcerique mancipari. Sunt, qui crudeliora conspexerunt. Hucusque non video, vel tua solicitatione vel Illustrissimi Principis patrocinio defuisse quicquam. Age, obsecro, perseveret celsitudo sua in eadem sententia, intuitu summae et aeternae veritatis, pro quo tibi maiora debentur, quam nos sumus duo quidem, Martinus et ego, sed tecum unum in Christo in aeternum benedicto. Vale.

Ex Monasterio 7. Septembris MDXVIII.

Deditissimus tuae excellentiae
Frater Johannes de Staupitz.

2.

Johann Denck an Veit Bild.

Domino Vito J. Dengkius Εὐπραττεῖν.

Musa tuam mea, Vite, cupit cognoscere musam
Atque ego te multum visere, Vite, velim:
Impera[1]), si nigro fas est audire cucullo
Tectum, qui nulla religione nitet.
Sed scio, te Christi saltem me fonte renatum haud
Spernere, cujusvis ordinis inde siem.

1) Undeutlich; ob Tempera?

Domino et fratri Vito

Εἴ τινά σοι ἐν ἐμοί πλὴν τὸν βαπτισμὸν ἀρέσκει
Νήπια πάντα, ὅλος νήπιός εἰμι ἐγώ.

Idem latine.

Non nisi stulta mei tibi post baptisma placere
Possunt; nam totus (credito) stultus ego.

Dengkius (si vis) tuus.[1])

3.

Veit Bild an Joh. Denck.

F. Vitus J. Dengkio εὐπραξίαν. Ex tempore.

Musa, gravi tribuit[2]) quam morbo tempore dormit[3])
Multo, languescens relligionis iners.
Accessus tibi pandetur, quo visere possis
Me simul alloquiis exhilarare tuis:
Te mihi commendat non solum pneumatis unda
Quum placeant graecum carminaque εὐλόγιον.

Vale εὐδαίμονος. Sis salvus.

4.

Joh. Denck an Veit Bild.

Stotzingen 1520 März 21.

Fratri suo Vito B. Joannes Dengkius Salutem.

Postquam nos dux ille Concordiae Christus in mutuam traxit amiciciam Augustam fere nunquam non desideravi, subinde tuam mente volvens imaginem. Sed quid hoc usque adeo in te est,

1) Diese und die folgenden Verse und Briefe stammen aus der Hdschr. Bildii Consc. Part. III. im bischöflichen Archiv zu Augsburg. Ich verdanke dieselben der Güte des Herrn L. Schönchen in München. Die drei ersten Epigramme sind, der Reihenfolge im Codex nach, in den Februar 1520 zu setzen. Danach muß Denck schon früher und zwar zu einer Zeit, wo er noch „puer“ war, mit Bild in Beziehung gestanden haben.

2) Undeutlich (docuit ?).

3) scil. deus (?).

quod me tanto tui desiderio afficit? Illa germana simplicitas, qua tu jam senior me puerum adhuc accersire literis atque his non vulgaribus, sed carmine conscriptis videre et colloqui dignatus es. Atqui hoc non contentus eciam amare cepisti, nec etiam nunc desistis.

Nihil horum adulanter dictum existimes velim. Praeterea, quod scribam nihil habeo, quam quod non sane libenter ago Stotzinge. Intelligis quid velim. Tu me fratribus tuis et abbati commenda, si poteris, et eosdem salvere meo nomine jube. Vale et rescribe. Stotzingae, 12 Calend. Aprilis anno etc. MDXX.

Hasce literas, quas tibi Georgius Planckmuller commendavit, ad Adellmanum deferre cura, eique me iterum atque iterum commenda.

5.

Veit Bild an Joh. Denck.

Augsburg 1520 April 20.

F. Vitus Joanni Dengkio salutem.

Epistolia tua, mi Joannes, 18. me Kalendas Majas accepisse illicoque D. B. Adelmanno cum tui recommendatione eidem pretitulatum misisse ambosque varia super statu tuo tractasse parumque abfuisse, quin jam jam ad nos literis advocatus fuisses, scias. Mitto igitur schedulam, quam ultimo ab eo accepi te exhortando, ut mentem tuam nobis desuper insinuare velis. Vale et me, ut cepisti, ama. Ex coenobio nostro Augustano sanctorum Uldarici et Aphrae. 12. Kl. Majas anni seculi currentis 20.

F. Vitus Bild, ibidem coenobita.

Plura scripsissem, nisi variis obrutus occupationibus fuissem.

Amicissimo suo Joanni Dengkio, Stotzingae agenti, dentur litterae.

6.

Joh. Denck an Veit Bild.

Stotzingen 1520 Mai 25.

Fratri suo Vito Bild salutem. Bene facis, mi Vite, qui absentem me ita amas, ut non possim non sentire aeque ac si

praesens essem. Conditio igitur, de qua scribit Adelmannus, optime placet. Utinam fieri possit, ut ad penthecosten (Mai 27.) ad vos veniam, ex hac miserrima studiosorum captivitate liberatus. Bernhardum autem Adelmannum non possum non integerrimum virum judicare, qui mihi vix tribus et his simplicissimis verbis operam suam pollicitus ita prestitit, ut neque qui maximo verborum pollicentur apparatu. Ex quo mihi verum apparet Graecorum proverbium ἁπλοῦν εἶναι τὸν τῆς ἀληθείας λόγον, simplicem esse veritatis oracionem. Tu, mi Vite, interim cum fratribus tuis, imo nostris et abbate vale. Stotzingae octavo Cal. Junii anno post restitutam salutem MDXX.

Joannes Dengkius ὁ ἀεὶ σός.

Fratri suo charissimo Vito Bild Acropolitano, Auguste apud divum Hulderichum Benedictino, fratri suo.

VII.

Willibald Pirckheimer an Joh. Oecolampad.

Nürnberg 1524 Jan. 23.[1])

Tod Adelmanns. Sendung von Büchern an Cratander durch Denck. Mathematische Studien.

S. Quod tu me, mi Oecolampadi, confirmaveris, admodum gaudeo ac opto, ut magnanimiter ac constanter omnia adversa feras. Quid enim aemulis tuis gratius facere posses, quam hinc inde vagari ac nullibi consistere; proinde, si vitia ac hominum ingratitudinem fugere quaeris, non solum de civitate in civitatem, sed etiam e vita migrare necesse erit. Noli igitur, quaeso, malorum de te rumorem confirmare, seu inconstantiae argui, sed perdura et in fine praevalebis. Ceterum quid tibi, mi Johannes, de obitu communis amici Bernhardi Adelmanni scribam? nisi quod adeo ob illum sum affectus, ut, si etiam vellem, haud quaquam explicare possem. Proh miseram vitam nostram et curas inanes. Praecessit nos, utinam sequamur, quemadmodum Christianos decet. Interim ipse cum piis vivat. Librarius quidam Lipsiensis libellos quosdam ad me

1) Der Brief wird hier nach J. J. Herzog, Joh. Oecolampad. Basel 1843 II, 268 seiner Wichtigkeit wegen wiederholt.

misit ac rogavit, ut illos Cratandro nostro consignari curarem, quod per Denckium feci. Nactus sum libellos quosdam Joannis de Regiomonte nunquam antea impressos, inter quos est liber triangulorum, item defensio Theonis contra Trapezuntium; si aliquis apud vos esset, qui imprimere vellet, illi copiam facerem, sed necesse esset, ut corrector Mathematicis institutus esset disciplinis. Verti et ego hac aestate Ptolomaei Geographiam, quam impressoribus quoque dabo, una cum annotationibus ejusdem Joannis de Regiomonte. Scriberem tibi de conventu nostro, si quid scribendum esset, sed nihil hucusque actum est. Jam principes se ad hastarum accingunt ludum. Concionatores nostri in quinque locis libere Evangelium praedicant. Unde Nurembergenses a quibusdam haeretici appellantur, ab aliis vero laudantur. Faber vero ille Constantiensis se omnes vicisse gloriatur, quamvis cum nullo, saltem extra pocula, congressus sit.

Tu bene vale, mi Joannes, et omnes mundi rumores unius censeas assis. Quod et ego facio. Nurembergae etc. Tuus

B. Pirckheimer.

8.

Johann Dencks Bekenntniß.

1525 Januar.[1])

Erstes Bekenntniß.

Ich Johann Dengk bekenn, das ich in der wahrhayt befinde, fül und spür, das ich angeborner Weyß ein armutseliger Mensch bin, nemlich der aller Kranckheyt leybs und der seelen unterworfen ist.

Spür aber doch darneben auch ettwas in mir, das mir meinem angebornen muttwillen kreftig widerstand thut und zaygt mir

1) Aus dem eigenhändigen Manuscript Dencks im Kreis-Archiv zu Nürnberg. Obwohl ich den von mir beabsichtigten Abdruck angekündigt hatte, ist dasselbe inzwischen in den Kirchengeschichtlichen Studien. Leipzig 1888 S. 231 ff. von Kolde veröffentlicht worden. Ich halte die Wiederholung an dieser Stelle unter Bezugnahme auf Kap. 8 nicht für überflüssig. Dasselbe gilt von dem unter Nr. 9. folgenden Gutachten.

an ain leben oder seligkait, dahin es mein seel so unmüglich gedunckt zu kommen als es meinen leyb unmüglich gedunckt in den sichtigen Himel zu steygen.

Man sagt, durch den Glauben kumme man zu dem leben. Laß ich sein; wer gibt mir aber den glauben? Ist er mir angeborn, so mußt ich das leben von angeborner weyß haben, das ist nit.

Ich hab von kindheyt auf von meinen eltern den glauben gelernet, im mund umbgezogen, darnach auch menschliche bucher gelesen und noch viel mehr mich eins glaubens gerumbt, aber in der warhayt das gegentayl, so mir von natur angeborn ist, nye recht betracht, wie woll es mir zu vil malen fürgeworffen ist.

Disen falschen glauben straft gewiß vorgemelte angeborne armutseligkayt. Dann ich sihe in den wahrhaytt, das alle dieweyl dise angeborne kranckhayt oder armutseligkayt nicht im grund abnymbt, ye mer ich mich butz und mutz, ye mer sy von nötten zunymbt.

Gleich wie ain böser baum von art nit gut, sonder nur noch erger wirt, man zügel und wart ime wie man wöll, wann man im nit zu der wurtzel sihet und die überweltigt.

Wer gern gelt hett und doch kains hat, der spreche gern, er hett tausent Gulden, wenn es war were. Weyl ers aber nit hatt, so mag er entweders nit also sagen, oder aber sagt ers, so betreugt er die leut höchlich, sich selber aber am höhisten.

Ich wollt gern, das ich glauben, das ist leben, hette. Aber dieweyl sichs nit gründlich in mir erfindet mag ich weder mich noch ander leut betriegen.

Ja, wann ich heut saget, ich glaube, so möcht ich mich morgen doch selbs lüg strafen, aber nit ich, sonder die warhayt, so ich in mir zum teyl enpfinde.

Dises wayß ich bey mir gewiß, das es die warhayt ist, darumb will ich im, ob gott will, zuhören, was es mir sagen wölle und wer es mir nemen will, dem will ich nit gestatten.

Und wo ich das in aym geschöpff hohe oder nider befind, will ich aber hören; warzu es mich weyßet, will ich gehn nach seinem willen, warvon mich es jagt, will ich fliehen.

So viel ich mich der Schrift auß meinem vermögen underwind verstehe ich nichts. Soviel mich aber das treibt, so viel begreiff ich auch, nicht auß verdienst, sonder auß gnaden.

Von natur kann ich ye der schrifft nit glauben. Aber das in mir, nit das mein (sag ich), sonder das mich treybt on allen

meinen willen und zuthun, das treybt mich, die schrifft zu lesen umb Zeugknuß willen.

Also lise ich sye und finde zum tayl Zeugknuß, die do kreffig mithallen, das eben das, das mich also treybt seye Christus, dem die schrifft zeugknuß gibt, er seye der son des allerhöhisten.

Den glauben thar ich nit sagen, das ich in habe auß angezaigter ursach, wie wol ich sihe, daß mein unglaub vor im nit besteen kan. Darumb

So sprich ich, wolan in Gottes allmechtigen namen, den ich auß dem grund meines hertzen fürcht, Herr, ich glaube, hilf meinem Glauben.

Also halt ich die Schrift mit Petro für ein Lucern, die do leuchtet im finstern. Die finsternuß meins unglaubens ist von natur tief in der warheyt. Die Schrift, die Lucern, die scheint in der finsternuß, aber sy vermag von yhr selbs nit (wie sy mit menschen henden geschriben, mit menschen mund gesprochen, mit menschen augen gesehen und mit menschen oren gehört wirt) die finsternuß ganz hinweg nemen, Sondern wenn der tag, das unendlich liecht anbricht, wenn der morgenstern der glaube, wie ain senfkorn, der do gegenwertig anzaygt die Sonne der gerechtigkayt, Christum, in unserm Herzen auffgehet, wie auch die schrifft von Jacob dem Altvatter bezeugt, denn erst, so ist die Finsternuß des unglaubens uberwunden. Das ist in mir noch nit.

Dieweyl solche finsternuß in mir ist, so ists unmüglich, das ich die schrifft allenthalben verstehn künde. So ich sy dann nit verstehe, wie sollt ich dann den glauben daraus erschöpfen? Das hiesse glauben von im selbs uberkommen, so ich in neme ehe das er mir von gott eröffnet wurde.

Ja, wer der offenbarung von gott nit erwarten will, sondern underwindet sich des wercks, das allein dem geyst Gottes und Christi zugehört, der macht gewiß auß dem geheymnuß gottes in der schrifft verfasset einen wüsten greuel vor gott und zeuhet die gnad unsers gottes auff die gaylhayt, wie angezeygt in der Epistel Judae und 2. Petr. 2.

Dannen her sind vor zeytten alsobald nach der apostel absterben so vil zertrennung oder secten kommen, die sich alle mit schrift übel verstanden gewapnet haben. Warumb ubel verstanden? da sind sy nach aigner vermessenheyt hereyn gefaren, haben selbs ainen falschen glauben genomen, ehe sy einen rechten von gott begert haben.

Darumb sagt Petrus weyter, das die geschrifft nicht eygner

außlegung sey, sondern dem heyligen geyst gehört es zu außzulegen, der sy auch am ersten gegeben hat.

Diser außlegung des geysts muß ein yeglicher zuvor bey ym selbs gewiß sein, wo nit, so ists falsch und nichts, was falsch und nichts ist, kan man mit anderm gezeugknuß der schrift widerlegen.

Das ist mein thun, darmit ich umbgehe frey gott zu lieb und ehren und niemand zu layd oder schanden denn was in der warheyt nichts ist.

Darauß zum tayl wol vernomen wirt, was ich von der schrifft, sünde, gerechtigkayt gottes, gesetz und Evangeli halt. Doch das ich mich kürtzlich erklere, sprich ich von den letzten vieren also.

Allain unglaub ist sünd, die zerbricht die gerechtigkait gottes durchs gesetz; also bald das gesetz sein ampt verbracht hatt, komet das Evangelium an die statt, durch das gehör des Evangelis komet glaub, glaub hatt kein sünd, wo kain sünd ist, do wonet die gerechtigkayt gottes.

Also ist gerechtigkayt gottes gott selb, sünd ist, was sich wider gott erhebt, das ist in der warhayt nichts.

Die gerechtigkayt würkt durch das wort, das von Anfang war und wirt darumb in zway getaylet, gesetz und Evangeli von zwayer ambt wegen, so do Christus, ein könig der gerechtigkayt, ubet, nemlich zu tödten die unglaubigen und lebendig zu machen die glaubigen.

Nun sind alle glaubige einmal unglaubig gewesen. Darum sind sy gläubig worden, so haben sy müssen zuvor sterben, also das sy darnach nit mer ynen selbs lebten, wie do leben unglaubige, sonder gott durch Christum, das sy ja yhren wandel nit mer auff erdtrich füreten, sonder im Himel, wie Paulus sagt.

Diß bezeuget auch David, do er sagt, der Herre furet hinab in die Helle und wider herauff.

Diß alles glaub ich (der Herre brech meinen unglauben) für war, gewarte nun, wer es vernainen und umbstoßen wölle. Bin darauf urbietig auch vom tauff und abentmal, so vil ich glaube zu verzaichnen. Jetzt ist mirs zu kurtz. Der Herr sey mit uns. Amen.

Zweites Bekenntniß.

Vone dem Touffe.

Ich Johann Dengk bekenn weytter, das ich in der Warhayt begreyff, so ferre sy mich begriffen hatt, das alle ding, so von

natur unrain sind, je mehr man sy waschet, ye minder man mit in außrichten kan.

Dann wer wollt sich doch understehn, dem ziggel die röte, dem kol die schwertze abzuwaschen, dieweyl sy im grund nicht anders sind? Es were ye vergebene arbayt, weyl die natur nit im Grund erwaicht und gewunnen wirt.

Also auch der mensch, der von natur an leib und seel unrain ist, wirt von außen vergeblich gewaschen, wo nicht von innen angefangen, erwaicht und gewunnen wirt.

Das allmechtig wort gottes vermag allain herabzukommen und einzudringen in den harten abgrundt der unraynigkayt des menschen, gleych wie ain dürres erdtrich von eim guten regen aufgelehnet wirt.

Wo diß geschihet, do erhebt sich krieg im menschen, ehe sich die natur gibt und verzweyfelung also das er wenet, er müsse undergehn an leyb und seel, er möge das angefangen werk gottes nicht erleyden.

Gleich wie man wehnen will, wann ein großes gewesser kompt, die erden müge nit bestehn, sonder müsse verschwembt werden.

In solcher verzweyfelung sagt auch David, Herr gott hilff mir, denn das gewesser ist mir biß auff mein seel gangen.

Solche verzweyfelung ist ye groß ye klain, wehret aber also lang der außerwölet in disem leib ist; und das werck Christi fangt sich hie[1]) an.

Drumb hatt nit allain Johannes der teuffer, sonder auch die apostel Christi im Wasser getaufft; ursach, was dem Wasser nit besteht, kan das Feur noch wol weniger leyden, das die tauffe Christi ist im geyst und ain vollendung seines Wercks.

Diß Wasser oder Tauffe machet selig 1. Petri 3, nicht das es den unflat des fleischs weg thu, sundern von des bunds wegen eins guten gewissens mit gott.

Diser bund ists, wer sich tauffen leßt, daß ers thu auf den todt Christi, das, wie er gestorben ist auch diser sterbe dem Adam, wie Christus auferstanden ist auch diser in einem newen leben wandel Christo, wie zun Römern am 6.

Wo diser Bund ist, do kommet der geyst Christi auch hin und er zündet an das Feur der Liebe, das verzehret vollend, was

1) Dies „hie“ ist ausgestrichen und dafür „darmit“ an den Rand gesetzt von Dencks Hand.

noch gebrechens übrig ist und vollendet das Werck Christi. Darnach ist der Sabbath die ewig Rue in Gott, do schweygen alle Zungen von zu reden.

Wo eusserliche Tauff in gemeltem Bunde geschihet ist sy gut, wo nit, dienet sy niendert zu auß angezeigter Ursach.

Eusserliche Tauff ist nicht genöttigt zur seligkayt, also spricht Paulus, er seye nit gesandt zu tauffen, nemlich als unnottig, sondern das Evangelium zu predigen als nöttig.

Innerliche Tauff aber, darvon oben gesagt, ist nöttig. Also steht geschriben: wer glaubt und teufft wirt, wirt selig.

Vom abentmal Christi.

Ich Johann Dengk bekenn abermal wie vormals, das ich befinde, das ich von natur an leib und seel ungesund, vergifft und fiebrig bin in der warhayt und alles, das ich in dem ungesund vergifft und fieber an leib und seel isse, vertreybt mir die kranckheit nit, sonder mehret sy nur.

Ich befind auch, das das, so mich treybet und gürtet, nit wie ich will, sonder wie es will radt und sagt mir wie ain getrewer Artzet, dieweyl das vergifft im Geblut stecke, möge dem fieber nit ehe geholffen werden das geblüt werd dann gestillet und getempft.

Und dises möge geschehen durch zwen weg durch unessigkayt und aderlassen. Unessigkayt ist das man sich nit stercke von innen mit unzeyttiger speyß, das ist mit falschem trost; aderlassen ist das man auch eusserlichen leyden still stehe nach Ratt des artztes.

Diß ist das werck Christi zur absterbung des Adams. Nun — wiewol das nit auß wirt, so lang ich leb in dem leyb, wirt es aber doch in dem leyb angefangen, zum tayl auch erlitten umb des Bunds willen mit gott, so ich meinen willen in gottes willen durch Christum den Mittler setze, wie oben gesagt vom tauff.

Wer also gesinnet ist und isset das lebendig unsichtig brott, der wirt ymer gesterckt und bekrefftiget im rechten leben.

Wer also gesinnet ist und trinckt aus dem unsichtigen kelch den unsichtigen wein, den gott von anbegin gemischt hatt durch seinen son durch das wort, der wirt trincken und verwayst sich nit mehr umb sich selb, sonder wirt durch die liebe gottes gantz vergottet und gott in im vermenscht.

Das haysset den leyb Christi geessen und das blut Christi getruncken. Jo. 6.

Ja, wer also gesinnet ist, als offt er das thut, davon der

Herr sagt, das ist, als offt er von dem brott isset und auß dem kelch trinckt, soll er den todt des Herrn gedencken und verkündigen.

Wer nun also auch leiblich isset und trinckt, dem ists gesund und Hayl des leybs in der warhayt, darumb das der leyb sich dem geyst underworffen hatt und dienet auch in der warhayt.

Ists nun gesund und Hayl so kann es auch nicht anders sein dann das wort gottes, so do Paulus offt die gesunden lere nennet. Dieweyl es aber unsichtbar in dem sichtbaren brott ist und doch nicht anders dann das brott, so ists eben das unsichtbar wort in dem sichtbaren leyb, der empfangen ist vom heyligen geyst, geboren auß Maria der Junckfrauen.

Essen und trincken mag keins ons ander sein mit rechtem nutz; Essen on trincken verstopt nnd mag nicht gedeyen, das will Paulus, do er sagt, wenn ich glauben hette, das ich berg mit versetzet und hett nit liebe, so wer es doch nichts.

Trincken on essen erwaycht und macht suchtbar. Lieb on glauben betreugt sich in dem, so sy wehnet, sy liebs alles umb gottes willen. Es lesset sich wol ein weyl also ansehen, aber es besteht doch in der Warhayt nit. Denn blötzling bricht es auff, das man sihet, das nur das von ym geliebet wirt, das er zuvor liebet, ob es schon böß ist und das gehasset, das ime die warhayt sagt, ob es schon gut ist.

Essen und trincken bayde zusammen sind nutz. Essen tröstet und sterckt, trincken erzindet in der lieb und vollendet das, darumb Christus kummen ist, das ist die abwaschung der sünd, das ist geschehen im blutvergießen Christi.

Wie nun von dem sichtigen brott oben gesagt ist mag auch von dem kelch hie gesagt werden.

On diß eusserlich brott kan man leben durch die krafft gottes, wo es sein breyß erfoddert, wie Mose auff dem berg Sinai und Christus in der wusten. On das innerlich kan niemand leben. Denn auß dem glauben lebt der gerecht. Wer nit glaubt, der lebt nit.

Diß alles bekenn ich von grund meines Hertzen vor dem angesicht des unsichtbaren gottes, dem ich mich auff diese bekantnuß auffs allertiefest underwirff, nicht ich sollt ich sagen, sonder er selb underwirfft mich ym selbs nit im allain, sonder aller Creature in im. Doch

Beschwöre ich alle creaturen und Ewer Weyßhayt, die in der Hand gottes steht durch den namen des Erschröcklichen und großen gottes wöllen mich und meine gefangne brüder, die ich in der

Warhayt liebe, nicht nach dem schein, sonder nach der warhayt richten, wie auch der Herre richten wirt, wann er kommen wirt in seiner herlichayt am tage der offenbarung aller heimlicheyten. Amen. Amen.

9.

Gutachten der Prediger zu Nürnberg auf Dencks Glaubens-Artikel.[1])

1525 Januar 11.

Fursichtig erber weisen gonstig liebe Herrn. Nachdem eur E. W. in vergangnen tagen etliche umb Irthumb ires Glaubens willen, die sie unfursichtigklich und ergerlich vor andern Leuten bekennet und ausgepraitet solten haben, gefordert und dieselben sambt andern in solchen iren Mitverwanten in Gegenwertigkeit unser der Prediger verhoren haben wollen ist unter Andern Johann Denck, Schulmeister bei S. Sebold, dermaßen geschickt gewest, das mundlich mit ime zu handeln fur unnutzlich ist angesehen worden. Derhalben ime auf etliche Artikel schriftlich zu antworten bevohlen, das er auch gethan und wir es von Euerer E. W. entpfangen, hiemit kurtzlich wollen verantworten.

Zum Ersten antwort er nicht gestracks auf die Artikel, so ime von Euren E. W. sein zu verantworten aufgelegt, sonder bemuet sich seere, die Gedanken und Bedunken seiner Vernunft (dann die Schrift redet nicht so spitzig als er thut) hoch aufzumutzen und zu ferben, das man darbei woll spuret, daß in ein frembder und nicht der gaist Christi, der durch alle Propheten und Apostel viel einer andern Weis dann er geredt hat, darzu treybet. Also das es billich einem yeden rechten Christen umb der Ursach willen solt argwonig sein; dann daß sein Red nicht die Art sei, die der heilig Gaist in der Schrift allenthalben furet, ist so klar und offenbar, daß wir uns gentzlich versehen, er selbs konns und werds nicht laugnen.

---

1) In dorso steht von gleichzeitiger Hand bemerkt: „Ratschlag der Gaistlichen und Prediger auf Johann Dencken Schulmeisters zu Sanct Sebold Antwort auf die förgehaltenen Artikel, darumb ihm diese Stat versagt ist“.

Zum Andern. Obschon seine Wort von im solcher Meinung und christlichem Verstand weren geschrieben, daß man seinen Syn und Mainung mochte gedulden, wissen wir doch die Anschläg und Arglistigkeit des Satans, der durch diesen Weg vermeint das Wort Gottes sambt seinen Fruchten zu dempfen und zu verderben; dann so ain Tayl redet nach Art der heiligen Schrift wie der Heilig Gaist zu thun pflegt, der andere aber nach seinem aigen Bedunken, kanns nicht felen, sie mussen in Worten zwitrachtig werden und wortgezank anfahen, damit dann ein yeder Tail des Andern warhait (wenn ers gleich recht meint) widerfechte und verwerfe. Das were dann eben des Teufels Lust, da wird die Liebe zertrennt und alle Frucht gehindert. Gleich wie der Babilonisch Turn nicht mocht gebauet werden sobald sie in der Sprach zertailt wurden, also mogen auch wir mit dem heiligen Evangelio nichts ausrichten, wenn wir nicht ainer Art reden. Die mussen wir aber vom heiligen Geist aus der Schrift lernen. Das wird hernach als klarer befunden werden.

Zum Dritten ist im aufgelegt, was er von der heiligen Schrift halte anzuzeigen, das er dann mit kurzen Worten het mogen thun und also sagen: Die heilig Schrift ist onzweifelich war in dem Synn, den der heilig Gaist, der sie geben, gemaint hat. Darzu zeuget sie von Christo Joh. am funften und leeret uns Rom. am 15 alles was geschrieben ist, ist uns zur Leere geschrieben, auf daß wir durch Geduld und Trost der Schrift Geduld haben ꝛc. und 2. ad Timoth. 3: Alle Schrift von Gott eingeben ist nutz zur Leere, zur Straf, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit.

Aber solches thut er nicht, sonder feret mit listen herein und verwurft sie als were sie darum kain nutz, daß sie nicht Jedermann verstunde, so sie doch verstantlich genug ist und uns nicht am Verstand mangelt, sonder am Gaist. Als, wer wollt nicht wissen und versteen was Christus sagt, da er spricht: Liebet eure Feinde, Benedeyet, die euch maledeyen, thut woll den, die euch hassen, bittet für die, so euch beleidigen und vervolgen auf daß ir Kinder seid eurs Vaters im Himel. Matth. am 5. Es felet uns aber am Gaist, das wir solchs zu thun weder Lust noch Kraft haben. Dergleichen urtaile man alle schrift, sie ist verstantlich genug, wann man zuvor die Sprach kann und die Hystorien waiß, darauf sie sich zeuchet, menschliche Bosheit aber, die da findet, daß sie weder Lust noch Lieb hat zu dem, das die Schrift sagt und lehret, dichtet ir selbst ein andern Synn und

legt die Schrift anderst aus dann der Gaist Gottes die Art der Sprach und sein aigen Gewissen leiden mogen. Darumb ist die Schrift nicht schuldig, sondern menschliche Bosheit. Derhalben bleibt die Schrift zum ersten ganz wahrhaftig zum Andern ist sie ein Werkzeug zu lehren, zu strafen, zu bessern, zu züchtigen, den Glauben aufzurichten, als Paulus sagt Rom 10. Der Glaub kombt aus dem Predigen, das Predigen aber durch das Wort Gottes. Nun liegt aber nichts dran die Propheten oder Apostel haben mündlich oder schriftlich gepredigt, derhalben gilt die Schrift als viel als das Predigen und kombt der Glaub daraus und umb des Glaubens willen wirt der heilig Gaist geben, Joh. am 7. Darumb spricht Paulus 2. Corinth. 3, daß sie Diener seien des neuen Testaments, nicht des Buchstaben, sondern des Gaistes, das ist, daß die Gläubigen durch ihr Predigen und Schreiben den heiligen Gaist empfangen. Zum Dritten ist die Schrift auch ein Gezeugnus von Christo Joh. am 5. Daß er (Denck) aber sagt, Gott allain geb den Glauben und wann er ihn aus der Schrift het, so het er ihn von im selbs und nicht von Gott, das ist ein Betrug und List wie diese Propheten pflegen zu handeln. Es ist woll wahr Gott giebt den Glauben, er giebt ihn aber durch Mittel des Gehörs wie droben gezaigt ist. Das Gehör kommt aus Predigen oder Schreiben. Also bleibt Gott der Werkmeister und die Schrift oder Predig-Ambt der Werkzeug und als wenig ein Werkmeister on Werkzeug etwas vollenden kann als wenig will Gott den Glauben geben den, die sein Schrift oder Predig verachten. Als der Herr Matth. am 10. sagt: Wo euch Ymand nicht annemen wirt und eur Rede nicht horen, so geht heraus vom selben Haus oder Statt und schuttelt den Staub von euren Füßen, warlich ich sag euch dem Land der Sodomer und Gomorrer wirt es treglicher ergeen am jungsten Gericht dane solcher Statt.

Diser Denck aber und seine Gesellen wollen die Schrift weder wissen noch hören, denn allein um Zeugnuß willen, wie sie es schriftlich und mundlich bekennen. Darumb der Denck auch lang sagt, er befinde etwas in im, was seiner Bosheit Widerstand thue, will ihm aber kain Namen geben, dann er besorgt, er werd mit Schrift uberweiset, daß er dasselbig aus Horen oder Lesen empfangen hab. Bis zuletzt bekennet er, es sei Christus und laugnet doch darbei, er hab noch kein Glauben und dürfe sich sein nicht rümen, spricht doch, der Unglaub kann in im vor disem (das er nicht nennen will) nicht besteen. Daraus man woll sicht wie vil es geschlagen hat. Ist Christus in im, der im weret, in treibt,

gurt und laitet, so muß er je glauben, glaubt er aber nicht, so wirt je Christus nichts mit im zu thun haben. Will er aber seinen Glauben keinen Glauben nennen bis er ganz vollkommen wird, das doch in diesem Leben nicht geschicht, so thut er wider Christum und alle Schrift. Also sicht man woll, daß es ein ganz frevenlicher Teufel ist, der also wider Christum sein Wort und Werk leuget; ist Christus in ime, so muß er glauben, glaubt er nicht, so ist Christus nicht, der in treibt, sunder der Teufel. Will er, man soll Glauben nicht Glauben heißen bis er vollkommen wirt, so ist er wider Christum, der es anders gehalten hat. Darumb sicht man da alsbald, daß nicht ain guter Gaist in diesen Leuten ist, der durch solche List vermaint die heilige gottliche Schrift, die ein Werkzeug ist durch den Gott den Glauben in uns wurkt wider unter die Bank zu stoßen. Das wer sein Lust, dann so wir den Worten der Schrift nicht glauben, wirts Sodoma und Gomorra besser haben dann wir.

Zum vierten soll er anzaigen, was er von der Sünd halte und da zaigt er an, er halt allein den Unglauben für Sünde und das were woll recht, wann er es recht verstund. Daß ers aber nicht recht versteh wirt hernach offenbar werden.

Zum fünften soll er anzaigen, was er vom gesetz halte. Das hat er gethan mit disen Worten: Allain Unglaub ist Sund. Die zerbricht die Gerechtigkeit Gottes durch das Gesetz. Und das ist der allergreulichste Irthum, darin er nicht allain die alten Papisten, sondern auch die Juden übertrifft. Denn so die Sünde Unglaub ist muß sie der Glaube, so durch das Gehör des Evangeliums kumbt, hinwegnemen und nicht das Gesetz. Denn das Gesetz nymbt die Sünd nicht weg, sonder zaigt sie nur an und machts offenbar Rom. 3., wirkt nicht glauben, sonder Zorn, Röm. am 4; Darumb ists lauter und klar, daß das Gesetz die Sünde nicht bricht, sondern nur aufweckt und stärker macht wie das bezeuget Paulus zun Röm. am 7 und spricht, die Sünde erkennt ich nicht on durchs Gesetz. Dann ich wüßt nicht von der Lust, wann das Gesetz nicht saget: laß dich nicht gelüsten. Da nam aber die Sünd ein Ursach am Gesetz und erreget in mir allerlei Lust. Dann on das Gesetz war die Sünd tod. Ich aber lebet etwan on Gesetz. Da aber das Gesetz kam ward die Sünd wider lebendig. Ich aber starb und es befand sich, daß das Gesetz mir zum tod raichet, das mir doch zum Leben geben war. Dann die Sünd nam ein Ursach am Gebot und betrog mich und todet mich durch dasselbig Gebot.

Das Gesetz ist je heilig und das Gebot heilig, recht und gut. Ist dann das gut ist mir ein Tod worden? das sei ferne, aber die Sünd, auf daß sie erschine wie sie Sünd ist hat sie mir durch das Gute den Tod gewürkt auf daß die Sünd wurde überauß sündig durchs Gebot. Also bezeugt Paulus lauter und klar, daß die Sünd durchs Gesetz nicht zerbrochen, sonder nur lebendig wirt und so stark, daß sie uns ertodet wie er auch Cor. 5 bezeugt und die Kraft der Sünd ist das Gesetz. Derhalben, wann das Gesetz die Sünde zerbräche, so dorften wir Christus nichts und alle die sagen, das Gesetz zerbrech die Sünd, die verläugnen und verwerfen Christum. Als das Paulus anzaigt Röm. 8 und spricht, das dem Gesetz unmöglich war (derhalben es auch durch das Fleisch geschwecht war) das thet Gott und sandt seinen Sun in der gestalt des sündlichen Fleischs und verdambt die Sünd im Fleisch durch Sünd auf daß die Gerechtigkeit, so Gesetz erfordert in uns erfüllt werd, also ist Sünd verdammen und prechen und die Gerechtigkait an die Statt setzen ein Werck, das Gott durch Christum seinen Sun allain hat ausgericht und ist dem Gesetz unmoglich geweft. Derhalben sieht man aber, was Denck für ein Gaist hat, der solchs wider offenliche Schrift dem Gesetz zumißt, damit Christus verlaugnet und verstoßen würde.

Zum sechsten soll er anzaigen, was er von der Gerechtigkeit halte, die vor Gott gilt und das hat er auch recht verantwort, da er spricht: Gerechtigkeit Gottes ist Gott selbs, unrecht ists aber, daß er der Gerechtigkeit Gottes nicht zulegt, daß sie die Sünde vertreibe, sondern will es dem Gesetz zuschreiben, so es dem Glauben zugehört. Dan wer an Christum gelaubet, der empfahet den heiligen Gaist, Joh. am 7. Der heilig Gaist erloset uns von Sünden, Röm. 8, und nicht Mose's Gesetz.

Zum sibenden soll er anzaigen, was er vom Evangelio halt. Das hat er auch nicht gethan. Dann was solt er vom Evangelio sagen, dieweil er vorhin alles das dem Evangelio zugehoret, dem Gesetz hat zugelegt. Wie woll er sagt, wann das Gesetz sein Ambt verbring, so komm das Evangelion. Wann das Gesetz die Sünd konnd brechen, warzu bedorft man des Evangelions? Die Warheit ist den Leuten zu starck, woltens gern widerfechten, konnens aber nicht; er bekennet, der Glaub komm aus dem Gehör, der Glaub hab kain Sünd; wo nun Glaub ist, da ist kain Sünd, so pricht auch der Glaub die Sünd und nicht das Gesetz. Ist der Glaub aus dem Gehör, warumb sprechen sie, sie konnen aus dem Predigen und Lesen kain Glauben schöpfen? Man sollt ye billig hierin des Satans Mutwillen erkennen.

Zum achten soll er anzaigen, was er von der Tauff halt und er zaigt an vil von der innerlichen Tauf und macht die eusserliche ganz unnutz, unangesehen, daß sie Christus selbs eingesetzt und zu halten bevohlen, desgleichen alle Apostel gethan haben. Daran er auch nicht wenig unrecht thut.

Dann die innerliche Tauff ist das Absterben des alten Adams, welchs Niemand erdulden noch erleyden kann, er sei dann durchs Wort Gottes versichert, daß dasselbig Leiden und Absterben des alten Adams ime zu gut aus Genaden und nicht aus Zorn von Gott geordnet sey. Dasselbig Wort und Zusage finden wir bei der eußerlichen Tauf wie Paulus Röm. 6 anzaigt, durch die Tauf sein wir eingeleybt in den Tod Christi, daß wir, wie er erstanden ist, auch wieder erstehen sollen. Darumb er zu den Ephesiern am 5. sagt, Christus hab sich selbs fur sain Gemain dargeben, auf daß er sie heiliget und hat sie gerainigt durchs Wasserbad im Wort ꝛc. Darbei man woll sicht, daß Gottes Wort allain reinigt, aber dasselbig wird uns zugesagt im Wasserbad der Tauf. Darumb sich kainer der Zusagung darf annemen der nicht tauft ist. Doch bleyb Gottes Werk ungefangen, der ainen, so der Tauf begehrt und nicht erlangen kann, wol selig machen und in seinem Bund erhalten kann.

Zum neunten solt er anzaigen, was er vom Sacrament des Altars halt. Das thut er mit viel Worten in der heiligen Schrift nicht gegrundt, sonder aus seinem aigen Kopf erdicht. Darzu kann man nicht vernemen, was er meinet. Will er sagen, es sey allein Wein und Brod, warumb sagt er dann, es sei das unsichtbar Wort Gottes im Brod in dem sichtbaren Leib, der aus Mana sei geporn; will er aber sagen, es sei Fleisch und Blut Christi, warumb spricht er dann, Gottes Wort sei unsichtbar im Brod und es sei doch nichts dann Brod.

Nun ist es ye on Zweyfel Flaisch und Blut Christi, dann obschon die falsche Gloß ein Ansehen gewunnen, als hett Christus gesagt, mein Leib ist der Leib der für euch geben wirt, das doch ein recht Teufels Gedicht ist, wie wollten wir den Evangelisten Marcum entschuldigen, der da spricht, er nam das Prodt, brachs und gabs in und sprach, das ist mein Leichnam und schweigt still, der fur euch geben wurdt. Dabei man je sicht, das er von dem das er in geben hat, spricht: Das ist mein Leichnam und noch klarer Paulus Corinth. 10: Der Kelch der Benedeiung, welchen wir benedeien, ist der nicht die Gemeinschaft des Bluts Christi, das Brod, das wir brechen, ist das nicht die Gemainschaft des

Leibs Christi? Sehet an den Israel nach dem Fleisch, welche die Opfer essen, sein die nicht in der Gemeinschaft des Altars? Gleich wie nun Israel wahrlich von dem Opfer des Altars isset und ist in der Gemainschaft des Altars, also essen wir wahrlich von dem Opfer, das Christus geopfert hat, nemlich sein Flaisch und Blut und sein in der Gemeinschaft des Weins und Prots, welchs die Gemainschaft des Leibs und Bluts Christi ist. Darumb soll sich Denck noch hierin erkleeren, was er halt, ob ers fur lauter Wein und Brott oder fur Flaisch und Blut Christi halte.

Zum letzten sollten wir uns bemuhen, inen seiner Irthumb zu unterrichten und ein Pessers zu weysen. Er zaygt aber selbs genugsam an, das solchs bei im nicht wurd statt haben. Dann er lest sich in seinem Schreiben horen, er wiß, daß das sein die Warheit sei und wer im das nemen woll, dem woll ers nicht gestatten. So hat er auch ein Copei seiner Schrift unter die Gemain ausgeen lassen, welchs er pillich nicht gethan, wann er unterrichtung warten wolt. Dann so er sich irret und des unterricht wirt, wie will er das wider außreuten, das also unter die Gemain schriftlich, als sei es recht und unstraflich, aufgeprait ist worden. Dabei sicht man auch, wie es ein falsch ist, das sie stätts laugnen, sie reden mit Nymand, sy leeren Nymand, sie begern Nymand auf ir Seiten zu ziehen und doch das schriftlich und mundtlich nicht unterlassen.

Darumb Fursichtige E. W. gonstig liebe Herrn haben wir hierin auch nicht ime, sonder E. W. zu Unterrichtung geantwort. Sonst hett es mer Wort und Zeit bedorft, die doch als wir besorgen umbsonst und ganz verloren werden. Wollen aber doch nichts destominder, so das Euer E. W. fur gut ansehen, weiter mit ime handeln; hilft es, im Namen Gottes, hilft es nicht, so wirt alsdann Eure E. W. von Ambts und gottlicher Ordnung wegen gepurn, Einsehen zu thun, damit sie ir gifftig Irthumb (das sie doch nicht unterlassen) nicht weiter unter das Volck auspraitten.

E. W. willige

Die Prediger zu

Nurmberg.[1])

1) Die Unterschrift rührt von einer andern Hand her als das Aktenstück.

10.

Nachruf Cratanders für Bentinus und Denck.

Basel 1528 März 13.[1])

Michael Bentinus[2]), juvenis propter spectabilem morum elegantiam, qua praeditus fuit et raram linguarum et reconditarum literarum scientiam perpetua seculorum memoria dignissimus. Sed non tam ob haec, quam etiam ob strenuam sedulitatem et indefatigabilem operam, qua castigandis libris nostrae officinae perquam religiosissime praefuit: unde plurimum nitoris autoribus a se reparatis et fructus lectoribus collatum esse indubitate affirmare ausim. Vehementer nobis dolet, eum nuper in hac Ciceronis castigatione, cum jamjam supremam manum impositurus erat, pestilenti contagio exceptum, infectum atque adeo insperata morte amissum esse. Ex quo fieri nequit, quin peracerba mihi hominis tam necessarii facta mentio: ut qua vulnus, quod ex eo casu gravisssimum accepi, nondum ex vivo sanatum certo sensu refricari sentiam. At ego commissi facinoris et admissi dedecoris merito poenas dedero, si officia, quibus meritorum merces et famae immortalitas comparari putatur adversus mortuum usurpare negligerem. Nimis verum est plebejum proverbium, quod nullum malum evenisset solum. Nam Bentinus meus commonefacit me non dissimilis jacturae[3]), quam

---

1) Der Nachruf findet sich in der Vorrede zu M. Tullii Ciceronis omnia, quae in hunc usque diem exstare putantur, opera etc. Basileae per Andr. Cratandrum. An. MDXXVIII.

2) Bentinus starb in der Woche vom 17. bis 23. Nov. 1527. Oecolampad schreibt nämlich an W. Farel, d. d. Basel 1527 Nov. 25: Bentinus noster, peste correptus, superiore hebdomada ad Christum concessit. O Deum! quam suaviter obdormivit, uxore prius defuncta et puero quoque. S. Herminjard, Correspondance etc. II, 60.

3) Erasmus schreibt am 1. März 1528 an Laz. Bayfius (Erasmi Epp. Ausg. v. 1703 Vol. III p. 1064 E.): Michael Bentinus praemissa uxore, uxoris matre et hospite quodam, adhaec et puero, quum paucis diebus in solis aedibus versaretur, eadem pestilentia sublatus est. Sequutus est illum (scil. hospitem) protinus; is, qui in castigandi vices successerat. Hier ist offenbar bei der Herausgabe der erasmischen Briefe, wie dies mehrfach der Fall gewesen ist (vgl. Wolters, Conrad v. Heresbach S. 31 Anm. 2.) ein anstößiger Name gestrichen worden. Bentinus war der Nachfolger Dencks als Corrector bei Cratander. Daraus erhellt, wer der „hospes", den Eras-

fecerunt tam literae, quam pubes Argentorati in duobus juvenibus, Joanne Chelio et Georgio Casselio eodem morbi genere[1]), eodem pene tempore[2]), eodem fato, magnopere concivium moerore defunctis, quos florentissimae illius urbis prudentissimus Senatus ludis litterariis, nuper a se pulcherrime et magnificentissime institutis magna spe adolescentiae probe formandae praefecerat. Erant enim singulariter et varie docti, eximie eruditi linguarum, periti sermonis Latini, casti, docendo fideles, tradendo exquisiti et faciles, usu exercitati, diligenter alacres, animis placidi, natura prompti et acuti, vita innocentes, conversatione et in coetu puerorum graves, fama integri, discipulis jucundi et chari et rursus illorum ipsi mire amantes, ut alia omittam, quae moderatoribus ornamento et pueris usui esse judicantur. Quibus omnibus, ut multis aliis, illos claruisse nemo est illic, qui ignoret: ex quo non insipienter in administrationem tam arduae provinciae electi fuerunt. O felicem pubem, si cui his praeceptoribus quam diutissime per improbitatem mortis uti licuisset. Quae quidem mors notabilis et ominosa in id genus hominibus, in quibus multae et honestae causae vivendi semper abundant, dum abrumpuntur, nunquam non immatura et praecipitata venit. Justa est querela, omnibus trita et communis, paucos qui frugi sunt, senectutis limen attingere. Hoc ideo subjunxi, quo ex commemoratione similis eventus, quasi me ipsum pio quodam solatio demulcens, mortem Bentini, qua graviter confusus fui et adhuc sum, humaniter ferre discam. — Basileae in aedibus nostris, III. Idus Martias An. MDXXVIII.

---

mus ebensowenig wie Cratander im obigen Nachruf nennen mochte — er war ja „Wiedertäufer" — gewesen ist. Vgl. den Brief Dencks an Oecolampad v. October 1527 bei Keller, Denck S. 251.

1) Bentinus und Denck starben beide an der damals in Basel grassirenden Pest.

2) Vgl. den Brief des Erasmus an Bayfius. Danach war Bentinus nur „einige Tage" allein in seinem Hause. Da Bentinus nun etwa am 20. Nov. starb, so werden wir den Tod Dencks etwa auf den 15. Nov. 1527 ansetzen müssen.

Sach- und Namen-Register.

Namen wie Staupitz, Luther, Reformation u. s. w., welche in diesem Buche regelmäßig wiederkehren, sind in dies Register nicht aufgenommen.

A.

Adamiten, als Sektenname der Husiten 107. — Desgl. der Täufer 247.
Adelmann, Familie 382 f.
— Bernh. 208 f. 402 f.
Adiaphoristen, als Sektenname der Lutheraner 105.
Agricola, Rud. 25.
Agrippa, Corn. 386 ff. 394.
Ailly, Peter v. 53.
Akademie, zur Bezeichnung einer Sodalität (Bruderschaft) 374.
Albertus Magnus 319.
Alberus, E. 85.
Alchymisten 389.
Aleander, Hier. 123.
Alexander VI., Papst 8.
Altchristliche Gemeinden 87 ff. 92. 162. 252. 292. 294. 323. 332. 341. 344.
— Glaubenslehren und Einrichtungen 108. 281. 358.
— Schriften 27. 391.
— Studien 7. 18. 23.
— Zeiten 28. 118. 248. 307. 352. 390.
Altes Testament 101. 162. 166. 342.
Altevangelische Gemeinden, Begriff des Wortes 87. — Allg. Charakteristik ders. 81 ff. 272 f. 276 f. — Ursprung und Alter 110 f.
Amici dei = Magistri majores 329. — Vgl. Gottesfreunde, Apostel.
Amsdorfianer, als Sektenname der Lutheraner 105.
Amsterdam 265.
Amtsgewalt, Uebertragung derselben aus den vorreformatorischen in die nachreform. Gemeinden 264. — Verdunkelung des Begriffs 367. Vgl. Handauflegung.
Anabaptismus, Ursprung dess. 249. — Ursachen seines Rückgangs 367 ff.
Anabaptisten, zur Geschichte des Sektens-Namens 106. 247. — Vgl. Taufgesinnte, Täufer, Wiedertäufer.
Anemund de Coct 261 ff. 384 f.
Anfangende Menschen als erste Stufe christlicher Erkenntniß 64. 95. 213 ff. 277. 282. 329. 368.
Angrogne 245.
Anshelm, Val. 327.
Antitrinitarier 239. — Vgl. Unitarier.
Antwerpen 30. 51. 318. 375 f.
Apokalypse, Luthers Stellung zu ihr 147.
Apostel, wandernde, des 2. Jahrh. 102. — Desgl. unter den sogen. Waldensern des 13. Jahrh. 63. 106. 252. 298. — Desgl. unter den sog. Spiritualen im J. 1524. 263. — Desgl. unter den Täufern 332. — Desgl. unter den Quäkern und General Baptists im 17. Jahrh. 337. Tragen graue Kleidung 289. — Beten bloßfüßig 107. — Vgl. Wanderprediger.
Apostolische Brüder als Sekten-Name der Täufer 247.
— Gemeinde-Verfassung 102. 241. 332. 338. 368.

Apostolische Regel 260. 278. 288. 291. 294. 328 f. 331 ff. 369.
— Succession 87. 252. 263. — Vgl. Handauflegung.
— Täufer, als Partei der Taufgesinnten: 282 ff. 289 ff. 302. 306 ff. 328. 339. 359. 373.
Apostolisches Glaubensbekenntniß 99 f. 343 f.
Aquino, Th. v. 53. 77. 161.
Arena, Joh. de 114.
Arkandisciplin 88 f. S. Geheimlehren.
Arme, s. Apostel, Gottesfreunde 2c.
Arminianer 342. 392.
Armuth, Idee der, 105.
Arndt, Joh. 394.
Asbeck, Herrn v. 383.
Ascoli, Cecco 7.
Astronomie, Wissenschaft der 7. 25 f.
Auditores s. Socii.
Augsburg 12. 14. 52. 133. 207 f. 225. 238. 246. 313. 318. 321 ff. 332. 377. 401.
Aumüller, H. 1.
Aurifaber, 80.
Austerlitz 285.
Avignon 65. 386.

B.

Baden in der Schweiz 242.
Baiern 45. 114.
Balan, P. 123.
Bamberg 104. 200. 388.
Bann s. Binde- und Löse-Gewalt.
Baptists, General 337.
Barclay, R. 338.
Barfüßer, neue, zur Bezeichnung der sog. Apostolischen Täufer 283. — Vgl. Nudi pedes.
Bartmänner, als Sektenname der Waldenser 107.
Basel 8. 12. 209 f. 238. 262. 321. 384.
Bauernkrieg 120. 239. 309 ff.
Bauhütte 26 f. 32. 318 ff. 376. Vgl. Steinmetzen.
Baukunst 319 f.
Baumeister s. Steinmetzwerkmeister.
Baumgartner, Gabr. 28.
Baumhauer, Seb. 232.
Bayfius, Laz. 418.
Beck, J. 226. 246. 254. 264. 326. 383.
Beckmann, Otto 30.
Begharden, als Sektenname der Waldenser 115. Ursprung des Namens 291. Stellung der B. zu den Johannitern 384.
Beghinenhäuser 291.
Beheim, Barth. 232.
— Hans 28.
— H. Seb. 188. 227. 232.
Bellarmin, Rob. 389.
Benrath, K. 391.
Bentinus, M. 262. 384. 418.
Bergamo, Synode zu 243.
Bernhardus Primus 295.
— de Quintavalle 296.
— S. 62.
Bergpredigt, ihre Bedeutung 92. 97 f. 187. — B. als „Gesetz Christi" 216. 278. 295. 340.
Besler, Nic. 19 f.
Beyer, P. 89.
Bezold, Fr. v. 94. 104. 107. 114 ff. 120.
Bibelübersetzung, deutsche 12. 18. 115 ff. 345. 390.
Bibelverbot 116 f.
Biel, Gabr. 53.
— Stadt 7.
Bild, Veit 208 ff. 400 ff.
Binde- und Löse-Gewalt 336.
Bindseil, H. E. 16. 127.
Bingen 113.
Bischöfe als Amt unter den Waldensern 87. 248. 253. 263.
Blaurer, A. 240.
Blaurock, Jörg 243. 258. 261. 268. 275. 286. 326.
Blumenthal 383.
Blutvergießen 96. 347 f.
Bocholt 325.
Boethius 208.
Bogomilen = Gottesfreunde 291.
Böhmen 58 ff. 112 ff. 118. 200 f. 244. 360 f.
Böhmische Brüder 2. 58. 119. 125. 203 ff. 206. 213 f. 253. 258 f. 291.
Böhm, W. 200.
Bologna 8. 29. 207. 376.

Boni homines (οἱ ἀγαθοί) 107. Vgl. Apostel, Gottesfreunde.
Bonwetsch 89.
Braght, Til. v. 225 f. 266. 302. 325. 372.
Brandenburg, Markgrafschaft 85. 244.
Brant, Seb. 120.
Braunau, Diöcese 189.
Bres, Guy de, 328.
Brescia, A. v. 243.
Brons, A. 302. 380.
Brownisten 265. 393.
Bruderhäuser 288. 290 f. 300. 334 f. 368.
Bruderkuß 334.
Bruderschaften, altchristliche 88.
— der Gelehrten (= Sodalitäten) 24 f. 387.
— der Handwerker 32. 180 ff. 231. 281 f. 315 f. 323. 390. Vgl. Gilden.
— der Spiritualen bzw. Täufer 357 ff.
Brüder-Unität 118. 216.
Brunfels, O. 384 f.
Bucer, M. 160. 326.
Buchdrucker 11 ff. 23. 26. 117. 210. 375. 390.
Buchdruckerkunst 119. 320 f.
Buddensieg, R. 279 f.
Bücherillustration 13.
Bullinger, H. 246. 254 f. 270. 283 f. 301. 312. 342. 373.
Bünderlin, Joh. 225. 339 f. 360.
Burgkmaier, H. 13.
Burkhardt, C. A. H. 57. 80. 133.

C.

Caesarius, Joh. 386.
Cajetan 133.
Calvin 2. 141. 166. 249. 268 ff. 275.
Campanus, Joh. 386 f.
Capitelsversammlungen d. Bauhütte 321. Desgl. der Gottesfreunde 334.
Capito, Wolfg. 128. 160. 238. 270. 327. 391.
Carlstadt 127. 145. 152. 181. 383.
Castelberger, Andr. 243. S. Auf der Stülzen.
Castellio, Seb. 392. 394.
Catanée, Alb. 245.
Cellarius, Mart. 272. 384.
Celtis, Conr. 24. 27 f. 32.
Chaucer, G. 280.
Chastelard, Herr v. 261; s. Anemund de Coct.
Chelcicky, P. 94.
Christi Gesetz s. Gesetz.
— Person u. Werk 71. 139 ff. 348 ff.
— Leiden und seine sühnende Kraft 93. 344 ff.
— Worte, Geist und Vorbild 92.
Chur 243.
Clarenbach, Ad. 246.
Cleve, Herzogth. 244.
Codex Teplensis 115. — Vgl. Tepler Bibel und Bibelübersetzung.
Collegien zur Bezeichnung römischer Bruderschaften 88. Desgl. zur Bezeichnung gelehrter Gesellschaften (Sodalitäten) im 15. u. 16. Jahrh. 27. 374.
Cöln 256.
Comba, Em. 253. 260.
Comenius, Amos 214.
Comestor, P. 208.
Conradus de Saxonia 114.
Constantin d. Große 89. 260.
Constanz, Concil zu 124. 225. 302.
Coornhert, D. B. 392.
Cordatus 17. 147. 179.
Cornelius, C. A. 313. 325. 333.
Cratander, Andr. 209 f. 384. 403 f. 418.
Crautwald, Bal. 394.
Crosby 390.
Curio, Coel. Sec. 391. 394.
— Bal. 209.
Czerwenka, B. 118. 124. 205.

D.

Dabrun s. Dorbray.
Dachser, Jac. 325.
Dalberg, Joh. v. 24 f.
Dannhauser, P. 28.
Dauphiné 261 f.
Deknatel, Joh. 86.
Demmer, C. 246.

Denck, Joh. 188. 206 ff. 217. 230 ff. 257. 275 f. 306. 326. 327 ff. 338 ff. 348. 356. 368. 386 f. 394. 400 ff.
— Wolfg. 207.
Deutscher Orden 10. 77. 228. 325. 377 ff. 383.
Deutsche Herrn s. Deutscher Orden.
Deutschordensmeister in Preußen 378 f.
— in Liefland 379.
Diakonen-Amt 248. 368.
Diakonissen-Amt 368.
Dicharz, Joh. de 114.
Didache (Apostellehre) 108 f. 292.
Dickius, Leop. 161.
Dieckhoff, W. 58. 76. 78. 82. 103. 126. 191. 194.
Diepenbrock, Herrn v. 383.
Döllinger, J. v. 134. 143. 177.
Dolman, Jac. 228. 377.
Donaubrüderschaft 32.
Dooregeest, E. A. v. 342.
Dorbray (Dabrun?) bei Wittenberg 114.
Dorner, A. 157. 177.
Dortrecht 51.
Douais, C. 99.
Dürer, Albr. 26. 27 f. 30. 45. 177. 179. 201. 211. 232. 320 ff. 325.
Durandus von Osca 295 f.
Duverger 120.
Dreieinigkeit 139. 343. 349 ff.
Drei Gesetze s. Gesetze.
— Stufen der menschl. Vollkommenheit 277. Vgl. Stufen, Grade.
Dreitheilung der Gemeinde 214 f. 282.

E.

Ebner, Christina, 30.
— Hier. 30 f. 43. 45. 177. 194. 203. 211.
— Margaretha 30.
Ebrard, C. A. H. 106.
Eck, Joh. 122 f. 135. 208.
Eckart, Meister 63.
Egli, E. 242 f. 261 f. 286.
Ehescheidung, Verbot der, 217.
Eibenschütz 119.
Eid 306. 364. Vgl. Schwören.
Eisleben 51. 169.
Ellingen 383.
Ellinger, Georg 117.
Eltersdorf 228.
Emden 265.
Emmerich 244 f.
Enders 122.
Endtfelder, Christ. 213. 360. 380. 394.
England 105. 122. 241. 371. 375. 392.
Enthusiasten, Sektenname 247. 272.
Erasmus, Des. 28. 41. 389 f. 418.
Erbkam, H. W. 162.
Erbsünde 141. 152 ff. 349.
Erfurt 25. 51. 76. 178. 310.
Ergebung, s. Gelassenheit.
Erhard, Chr. 247.
Erleuchtung, als Name zur Bezeichnung des zweiten Grades menschl. Vollkommenheit 64.
Erlinger, G. 388.
Erlösung, Bedeutung des Begriffs in der Glaubenslehre der Mystik 69. 98.
Euchiten, als Sektenname 107. 247.
Euklid 7.
Evangelici viri zur Bezeichnung der apostol. Wanderprediger 104.
Evangelische, zur Geschichte des Namens als Parteiname im 16. Jahrh. 182. 224. 372.
— als Parteiname der sog. Waldenser u. s. w. im 14. u. 15. Jahrh. 103 ff. 119. 124. 202. 244.
— im Gegensatz zu den Lutherischen 182 ff. 227 f. 318. 382.
— neue, im Gegensatz zu den älteren Evangelischen 313.
— Gebrauch des Namens vor Luther 199.
— hat es Evangelische vor 1517 gegeben? 4. 244.
Evangelische Gebote 92. 96 f. 104. 278. 288. 295. 328. 368. — Vgl. Apostolische Regel.
— Männer, zur Bezeichnung der apostol. Wanderprediger 288.
— Rathschläge 102. 295 ff.
— Regel 202.
Evangelisches Gesetz 148. Vgl. Gesetz Christi.

Evertsbusch 244.
Eymericus 100. 118.
Eysenhoven, W. v. 377.

F.

Falk, Nic. 113.
Fama fraternitatis 389.
Farel, Wilh. 262. 418.
Feilitzsch 182. 381.
Fischart, Joh. 395.
Fliesteden, Pet. v. 246.
Florenz 119.
Formularbücher 367.
Formschneider 13. 26. 320. 377.
Fortschreitende Christen 213 ff. 277. 282. 337. 368. Vgl. Anfangende und zunehmende Menschen, Stufen, Grade.
Fox, John 337.
Fragebücher 119. Vgl. Katechismen.
Franck, Casp. 327.
— Sebast. 284. 306. 310. 326. 341. 347. 386. 394.
Franken, Deutschordensballei 377. 381.
Frankfurt a. M. 77.
Frankreich 209. 241. 261 f. 375. 392.
Franz von Assisi 296 ff.
Franziscaner, ihr Verhältniß zu den waldensischen Predigerbrüdern 103. 295 ff. Desgl. zu den Täufern 283. — Vgl. Minoriten.
Französische Flüchtlinge 246.
Fratres als zweite Stufe des Gemeindelebens gegenüber den Socii und Amici 279. Vgl. Brüder, Grade, Stufen.
— roseae crucis 389.
Freie Geister als Sektenname 107. 120.
Freigeister als Sektenname 395.
Freiwilligkeit, Grundsatz der 309. 311. Bedeutung dess. in der Glaubenslehre der altev. Gem. 91. 332. 395.
Freunde, s. Amici dei und Gottesfreunde.
Friedländer, E. 207.
Friesen (Partei der Taufgesinnten) 348.
Frieß, G. E. 252.
Froben, Joh. 23. 28.
Fürer, Christoph 45. 177. 179.
— Helena 31.
— Sigismund 45.
Fußwaschung, Ceremonie der F. unter den Aposteln (Pauperes) des 14. Jahrh. 107. — Desgl. unter den „apostol. Täufern" 283. 285. 291. 292. — Desgl. unter den Wanderpredigern 334. 337. Unter den Mennoniten 369.

G.

Gallen St. 238. 250. 286. 299. 317.
Gallus, Nic. 164.
Gartenbrüder, als Sektenname der altev. Gemeinden 225. — Ursprung des Namens 225 und 285.
Gegenwehr, Verbot, bezw. Gestattung derselben 94 f. 346 f. — Vgl. Nothwehr.
Geheime Gemeinden 248. 324. Die Täufer als heiml. Gem. 357 ff. Vgl. Heimliche Gemeinden.
— Gesellschaften (Sodalitäten) im 16. Jahrh. 387. — Desgl. im 17. Jahrh. 388 f. — Vgl. Sodalitia.
— Lehren bei den Waldensern des 14. Jahrh. 89. — Vgl. Arkandisplin.
Geiler v. Kaisersberg 12.
Gelassenheit. Bedeutung des Wortes in der deut. Mystik. 67 ff. — Desgl. in d. Theologie d. altev. Gem. vor der Reformation 93 ff. 150. — Betonung derselben bei H. Sachs 187. — Desgl. bei Staupitz und Denck 217 ff. — Desgl. bei den Täufern 345 f. — Gelassenheit als Theil des „Gesetzes Christi" 68. 345. — Vgl. Gesetz.
Gemeinde, die, als freiwilliger Bund von Brüdern 91. — Bedeutung der G. bei den Taboriten 91. — Begriff der G. 242. 247 f. 250 f. — G. unter dem Kreuz 389. —
Gemeinden Christi als Parteiname 103.

Gemeindeleben, brüderliches, Bedeutung dess. in der Mystik 139 f. — Desgl. bei den Täufern 359 ff.
Gemeinde-Ordnung, Bedeutung ders. bei den Waldensern 87. — Verstümmelung im 16. Jahrh. 367.
— -Verfassung, apostolische 90. 388. 390.
Gemeinschaft der Güter s. Vermögensgemeinschaft.
Gent, C. v. 265.
Geometrie, Wissenschaft der 7. 26 f. 32. 320. 377.
Gerbens, Ruurd 340.
Gesellschaften, gelehrte 24. Vgl. Sodalitäten.
Gesetz Christi (Gal. 6, 2) zur Bezeichnung des N. Test. 43. 216. — Desgl. zur Bez. des „neuen Gebots" (Joh. 13, 14) 216. — Desgl. zur Bez. der Bergpredigt 68. 92. 216. 222. 329 f. 340. 368. — Der Name in der Literatur der Taufgesinnten des 17. u. 18. Jahrh. 340.
— des Herrn 295. Vgl. Gesetz Christi.
— der Natur 216. 278. 368.
— königliches (Jac. 2, 8) 340.
— Mosis 216. 278. 341 f. 368.
Gesetze, dreierlei, Unterscheidung der, als Kennzeichen der Literatur der Gottesfreunde 215. 278. 368. — Vgl. Gesetz Christi u. s. w.
Gewalt des Amtes als Theil der Gem.-Ordnung 251 ff. 323. 368. — Vgl. Amtsgewalt, Handauflegung, Sendung.
Gewaltübung, Verbot ders. 293.
Gewissensfreiheit 91. 160. — Angeblich eine Irrlehre 161. 197 ff. — Vgl. Ketzer-Gesetze, Ketzer-Verbrennung.
Gilden der Handwerker, ihre Beziehungen zu den altev. Gem. des MA. 89. Desgl. zur Reformation 317 f. Die G. und die „Liebhaber des Handwerks" 375 f. Vgl. Zünfte, Zunftstuben.
— der Maler und Bildschnitzer 213. — Vgl. Bauhütte.
— der Weber 317.
Gindely, A. 118.
Glaube, der, als alleiniger Weg zur Seligkeit 303. — Bedeutung des Glaubens in der Mystik 138 f. — Rechtfertigung durch den G. 141. 286. — G. kommt durch die Predigt 142. — Ist der Gl. ein gutes Werk? 139 f.
Glaubensbekenntniß, apostol. 99. — Vgl. Apostolisches Gl.
Glaube, Liebe, Hoffnung 63 ff. 97. 214.
Glaubensfreiheit 229. 248.
Glaubenszwang 197 ff. — Vgl. Gewissensfreiheit.
Gmunden, Conr. de 114.
Gnade, ihre Bedeutung in der Theologie der Mystik 65 f. — Bedeutung des Begriffs 138 f.
Gnadenmittel, äußere (kirchliche), Stellung der Mystik dazu 72. 138 f. — Gelassenheit als G. 94. — Abhängigkeit des Heilserwerbs von den kirchlichen G. 99. 162. — Staupitz' Stellung dazu 172. — Desgl. Decks 211. — Bedeutung in der Theol. der altev. Gem. 252. — Das Leiden Christi als G. 345. — Die reine Lehre als G. 141 f.
Göbel, M. 246. 318.
Goch, Joh. v. 30. 58. 148.
Gotfridus de Ungaria 114.
Gottesfreunde des 14. Jahrh. 34. 62. — Ihr Gegensatz zum Mönchthum 65 ff. — Der Name als Bezeichnung der Apostel und Wanderprediger 81. 280. — Der Name als Sektenname 107. — Theologie der G. 107. 138. — Der Gebrauch des Namens in der Lit. der Täufer 219. — Der Name im Unterschied von dem Namen Brüder 278 f. 296 f. — Collegium (Bruderschaft) der G. 282. 288. 290. 295. 368. — Die G. und die apost. Täufer 328 ff. — Vgl. Apostel.
Gottesstaat 166. 300. 369.
Gottesreich s. Reich Gottes.
Götzinger, E. 250.
Grade, drei, der Vollkommenheit 37 f. 95. 277. — Der Ergebung im Leiden 37. 214. 217. — Vgl. Stufen und Staffeln.

Gralicz, Simon de 114.
Grapheus, Cornel. 30. 148.
Graubünden 242 f.
Graue Gewänder als Tracht der Apostel (Gottesfreunde) 286. Graue Kleidung in St. Gallen um 1525 289. Desgl. bei den Quäkern 289. 333.
Grebel, Conrad 258. 260. 262. 268. 286. 326. 384.
Gredig, Val. 242.
Gregor IX., Papst 384.
Greiffenberger, Hans 188. 231.
Groß, Jac. 313. 326.
Grotius, Hugo 392.
Grubenheimer 58 f. 107. 203. — Als Sektenname der Täufer 247.
Guidonis, Bern. 99 f.
Günther, Sig. 24. 26. 32. 207.
Gute Leute, (οἱ ἀγαθοί) zur Bezeichnung der Apostel in der altchristl. Lit. 277. — Desgl. im 14. Jahrh. 83 f. 107. — Vgl. Apostel, Gottesfreunde, Wanderprediger. — Zur Bezeichnung des dritten Grades der christlich. Vollkommenheit 278. Vgl. Vollkommene.
Gültel, Casp. 51 f. 57.

H.

Haag 389.
Hafner L. 326.
Hagen, K. 120. 176.
Haidecke s. Heydeck.
Haina 326.
Hall im Innthal 189.
Haller, Bernh. 327.
Hamelmann, H. 327.
Handauflegung der Bischöfe 81. — Begriff und Bedeutung ders. 251. — Betonung ders. in den altevang. Gem. 252 f. 254 f. 260 f. 263 f. 368.
Handwerk, „Liebhaber des Handwerks" 282. 374.
Handwerkerzünfte, ihre Beziehungen zu den altevang. Gem. im 15. Jahrh. 120. — Vgl. Gilden, Zünfte.
Harnack, A. 89. 92. 108. 109. 242. 304. 340.
Harsdörfer H. 201.
Hartfelder, Karl 391.
Hase, C. Alfr. 378.
Hätzer, Ludw. 225 f. 268. 302 ff. 313. 322. 325. 328. 351. 356. 394.
Haug, G. 202. 360.
Haupt, H. 107. 120.
Hauskäufer, Partei der Taufgesinnten 369.
Hedio, Casp. 313.
Heilige, Gemeinde der H. 301. 329. — als Bezeichnung der Wiedertäufer 284.
Heilige Handlungen = Sakramente 251.
Heilserfahrung, innere, ihre Bedeutung 360.
Heilsthatsachen, objektive 141.
Heilsvermittlung durch die Kirche, s. Gnadenmittel.
Heilsweg, Auffassung der Täufer vom H. 345.
Heimliche Gemeinden 389. — Vgl. Geheime G.
— Gesellschaften s. Geheime G.
Heimlicher Wille Gottes nach Luther 156 f.
Henneberg, Grafen v. 381.
Heresbach, C. v. 418.
Hering, Herm. 66. 235.
Herman, Thom. 246.
Hermas, Hirt des 391.
Hermes Trismegistus 386.
Herminjard, A. L. 263.
Heroldsberg 200.
Herrnworte 92. 144. 340 f.
Herrnhut 300.
Hessen 10.
— Landgraf Conrad 53. 112.
— — Philipp 356.
Hexen 120.
Hexerei als Vauderie bezeichnet 120.
Hexenverfolgung als neue Art der Ketzerverfolgung 120.
Heydeck, Anna v. 380.
— Friedr. v. 379 ff.
— Ulr. v. 114.
— Wolf v. 379.
Heyden, Herrn v. 383.
Hieronymus, der h. 53.
Hoffmann, G. 101.
— Melch. 287. 337. 339. 357.

Hoffmann, Wolfg. 45. 177.
Hofmeister, A. 203. 383.
Hohenzollern, Haus 248.
— Herzog Albrecht v. 378 ff. 381 f.
Hohoff 166.
Holbein, Hans 27.
Holland, 209. 392. Vgl. Niederlande.
Höllenstrafen, Ewigkeit der 70.
Holtzmann, H. 92.
Holzschneidekunst 320. Vgl. Formschneider.
Holzschuher, Hier. 31. 43. 45. 177. 179. 383.
— Laz. 211.
Hoogstraaten, Jac. v. 22 f.
Hopfer, D. 13.
Horawitz, Ad. 391.
Hosius, St. 267.
Hospitaliter 384. Vgl. Johanniter.
Hubmeier, Balth. 260. 305. 326 ff. 348. 356. 385.
Hugwald, Ulr. 360.
Humanisten 22 ff. 26 ff. 389 ff.
Hus, Joh. 58 ff. 115. 122. 124. 126. 135. 216.
Husiten 2. 25. 58 f. 91. 94. 107. 114 f. 120. 121 ff. 324.
Hut, Hans 226 f. 325. 328. 356. 377.
Hutten, Ulr. v. 23. 310.
Hütte zum h. Kreuz in Siegen 375.
Hütten-Ordnung 374. — Vgl. Bauhütte.

J.

Jandun, Joh. v. 122.
Janssen, Joh. 25. 120. 310.
Idstein 113.
Jena 227.
Jerusalem 65. 382.
Iken, J. F. 51.
Illyricus, Flac. 165.
Illyrikaner, als luth. Sekte 105.
Independenten 393.
Independentismus 368.
Ingolstadt 30. 52. 122. 207. 209. 325. 327.
Inneres Licht 222 f. 234 f.
— Wort 101. 342 ff.
Innocenz III., Papst 99 f. 295.
— VIII., Papst 245.
Innthal 189.
Insabbatati als Ketzername 107.
Inspiration, Begriff der 144.
Institor, Heinr. 259.
Inquisition 166. Vgl. Ketzergesetze.
Johanniter 377 f. — Stellung zu den altev. Gem. 384 f.
Johannisburg, Amt 379.
Jonas, Just. 23. 164.
Joris, Dav. 373.
Irenäus 304.
Israel, Aug. 392.
Italien 8. 209. 243. 246. 375. 392.
Judenburg 325.
Judenlied, das 246.
Judenschulen = Ketzerschulen 246.
Jungbunzlau 119.

K.

Kabbalistisch-myst. Studien 25.
Karl IV., Kaiser 116.
Katechismen der Waldenser 92 f. 97. 214. 277. — Vgl. Fragebücher.
Katechumenen als erste Stufe unter den ältesten Christen 88. 277. 282.
Katharer, 92. 103. 106. 253. 270. K. als Sektenname der Täufer 247.
Katholische Arme als Mönchsorden 297 f. — Vgl. Pauperes.
Kautz, Jac. 225. 326.
Kettenbach, H. v. 198.
Ketzer-Gesetze, zur Gesch. ders. 120.
Ketzerschulen 112 f. 224 f. 240 ff. 246 f. 282. 287. 299. 323. 373. 390. Vgl. Schulen, Judenschulen.
Ketzer-Verbrennung, Luthers anfängliche Stellung dazu 126.
Kindertaufe, zur Gesch. ihrer Einbürgerung 88 f. 144. 304. — Berechtigung ders. 303 f. Vgl. Taufe, Spättaufe.
Kirche, Begriff der K. 162 f. 359. 371.
Kirchenzucht, 299. 336.
Kirchhoff, A. 310.
Kitzbüchel 246.
Klemm, Alfr. 319.
Kloß, Georg 388.
Klüpfel 389.

Knaake, J. K. F. 33. 36. 45. 189 ff.
Knonau, s. Meyer.
Knöpfler, A. 161.
Koburger, Ant. 28.
Koch, Hans 225. 318.
Kolde, Th. 11. 18. 29. 31. 51. 55. 174. 404.
Köln 22. 386.
Königliches Gesetz s. Gesetz.
Köstlin, Jul. 55. 139. 147. 151. 153. 158. 160.
Krafft, C. 246.
Krämer, Heinr. 120.
Krembs 114.
Kreuz, symb. Bedeutung des K. 367. 377.
— Gemeinden unter d. K. 389.
— rosenfarbenes 389.
— rothes, Anheftung eines r. Kr. zur Kennzeichnung der Ketzer 199. — Als Zeichen der Johanniter 384.
— weißes 384.
Krieg, s. Gewaltübung, Blutvergießen, Nothwehr.
Krug, Ludw. 232.
Kunwald, Math. v. 253.
Kurz, Heinr. 394.
Kymeus, Joh. 162 ff.

L.

Landulphus, Arzt 386 f.
Lang, Joh. 19. 57. 76. 310.
— Matth. 169.
Langenmantel, Hans 325. 356.
Lautensack, Paul 388. 394.
Lechler, Georg 82. 88. 90. 103. 120.
Leendertz, W. J. 339.
Leib, Kil. 326.
Leibeigenschaft 311.
Leicester, Diöcese 280.
Leiden, Bedeutung des willigen Leidens 93 f.
— Christi s. Christi.
— des Unrechts 186 ff. Vgl. Gelassenheit.
Leipzig 124. 303.
Leitschuh, Fr. 388.
Leo X, Papst 22 f.
Leonhard, Deutschordensherr 228.
Leyden, Joh. v. 357.
Lhota 118. 200. 325.
Libertiner als Sektenname der Täufer 247.
Licht, inneres 222. 234 f.
— Weg zum 217.
Lichtenfels 207.
Lichtenstein, Herrn von 383.
— Leonh. v. 326.
Lichter, drei 213. 277.
Liebhaber des Handwerks 26. 282. 321. 374. 376 ff. Vgl. Handwerk.
— der evangel. Wahrheit 203.
— der Wahrheit 278. 283. 329. (Vgl. anfangende Christen und Socii).
Liefland 378 f.
Limborch, Phil. v. 253. 267.
Limburger Chronik 113.
Linck, W. 19. 43. 52. 57. 134. 170. 189 f.
Linden, F. O. zur 330.
Lindenhof 225.
Linz, Stadt 225. 339.
Liturgie, ihre Bedeutung für das gottesdienstl. Leben 367.
Löffelholz, Joh. 28.
Lollharden, Sektenname der altevang. Gem. 115. 291.
Lombardei 243.
London 280. 376.
Lucca 116.
Ludwig der Baier, Kaiser 13. 378.
Lukas v. Prag, Bischof 119. 201. 204 f.
Lumen intellectuale 277.
— rationale 277.
— sensuale 277.
Luserna 245.
Luthardt, Chr. E. 191.
Lutherisch, zur Gesch. des Namens als Parteiname 182 ff.
Luzern 327.
Lyon 209. 262 f. 376. 386.
— Arme von L. 122 f.

M.

Magdeburg, Erzb. v., 9.
Maggenberg, R. v. 113.
Magie und Naturphilosophie 389.
Magistri majores = Amici dei 329. Vgl. Gottesfreunde, Apostel.

Mähly 392.
Mähren, Anabaptisten in 285. 299 ff. 369.
Maigret, Aimé 262 f.
Mainz 25. 113. 182.
Majoristen 105.
Malagola, C. 207.
Maler, Gregor 325.
Malerei 320 f.
Malerzunft 228. Vgl. Bildschnitzer, Formschneider.
Manichäer 272.
Mannhardt, W. 346. 371.
Mantel, Joh. 7.
Manuel, Nic. 320.
Manz, Felix 258. 260. 268. 326. 328.
Marbeck, Pilgr. 225. 322. 325. 360.
Marburg 113. 313.
Marsilius von Padua 13. 122. 210.
Martens, W. 161. 166.
Martin, der h., 245.
Mathematik, Wissenschaft der 7. 8. 24 ff. 32. 377. 390. 403 f. — Vgl. Geometrie, Naturphilosophie, Arithmetik.
Mathesius, Joh. 327.
Mathys, Joh. 257. 275. 357.
Maximilian I., Kaiser 22. 27. 32.
Medizin, Wissenschaft der 385 f.
Megenberg, Conr. v. 207.
Meißen, Bisthum 6. 9.
Meister, Leonh. 225. 318.
Melanchthon, Philipp 128. 237. 243. 268 ff. 272. 349.
Menius, Just. 160. 213. 271. 327.
Menno Simons 111. 266. 275. 368. 370.
Mennoniten 2. 111. 226 f. 266 f. 369. 371. Vgl. Taufgesinnte.
Mergentheim 383.
Merode, Herrn v. 383.
Meyer v. Knonau 322.
Minoriten 105. 295. 298. Vgl. Franziscaner.
Mirandula, Pico di 29.
Mistilgew, Herm. de 114.
Moll, A. 7.
Mönchthum als Weg zur Vollkommenheit 39. — Gegensatz der deutschen Mystik zum Mönchthum 65 f. — Stellung der altev. Gem. zum M. 102 f. 295.
Monetarius, Hier. 28.
Montet, Ed. 82.
Morley, H. 386.
Morneweg, K. 24 f.
Moser, J. J. 7.
Mosham, Rupr. v. 392.
Müller, J. 200 f. 214.
— Karl 2. 82 ff. 298.
München 14. 43. 51.
Münster 247. 250. 325. 357.
Münzer, Th. 128. 181. 227. 238. 270. 275. 310 ff. 328. 383.
Musiklehre 208.
Muther, R. 13. 117. 188.
Mutian, Conr. 23.
Mysterien der Zahlen 26.
Mystik, deutsche, charakterist. Merkmale ders. 62 ff. — Kirchl. Mystik 62. — Luthers M. 61. 125. — Die M. und die Glaubenslehre der altevang. Gem. 134 ff. — Erneuerung der myst. Lit. 224. 393. — Neigung der M. für Symbole 367.

N.

Nachfolge Christi, Bedeutung derselben in der deut. Mystik 63 ff. 72 f. — Luthers Aeußerungen über die Idee der Nachfolge 152.
Nassau, Grafschaft 112.
Naturphilosophen 354.
Naturphilosophie 385 ff. Vgl. Naturwissenschaften, Mathematik, Geometrie, Medizin.
Nerger, K. 203.
Nicoladoni, A. 339.
Nycolaus de Polonia 114.
Niederlande 209. 375. Vgl. Holland.
Niederrhein, Waldenser am 244 ff. — Verbindung mit Frankreich 261.
Noble leçon 368.
Noël, Steph. 245.
Nordhausen 30.
Nördlingen, Heinr. v. 30.
Nothwehr, Stellung der Waldenser zur Frage 94 ff. — Stellung M. Sattlers u. der Täufer dazu 305 ff. 346 f. 365 f. — Vgl. Gegenwehr, Krieg, Strafgewalt.

Nudi pedes als Kennzeichen der Apostel 107.
Nützel, Casp. 43. 45. 52. 177. 201.
Nürnberg 12. 18 ff. 28 ff. 42. 51. 133. 170. 175 ff. 225 ff. 246. 272. 317. 321 f. 376 ff. 387. 404.

O.

Oberitalien 209.
Obrigkeit 293. 330. 360. s. Staat.
Occam 13.
Oecolampad, Joh. 160. 208. 210 f. 238. 304. 403.
Oestreich 114.
Offenbarung, Begriff der 101. — Bedrohung ihrer Verläßlichkeit 157. — O. und Inspiration 341 ff.
Oldenbarneveldt 392.
Olmütz, Augustin v. 259.
— Diöcese 115.
Origenes 304. 340. 391.
Osiander, Andr. 176. 221. 230 f.
Osiandristen 105.
Othmar, Joh. 11 ff. 14. 18. 321. 390.
—, Silvan 12. 322. 390.
Otto, Ant. 164.

P.

Padua 25.
Paltz, Joh. v. 53.
Paulinisch-augustinische Theol. 157.
Paulus, der h., Stellung Luthers zu P. 145 ff.
Pappenheim, Herrn v. 322. 383.
Paracelsus, Theophr. 386 ff. 394.
Paris 209. 386.
Passau, Diöc. 113.
Patarener, Sektenname 89.
Paul IV., Papst 171.
Pauperes, Sektenname 107. Vgl. Arme.
— catholici als Mönchsorden 295 f.
— minores s. Minoriten.
Pavia 25. 386 f.
Pelagianer 90. Pelagianismus 37.
Pelagius 270.
Pellican, Conr. 7. 14.
Pennypacker, S. W. 266.
Penz, Jörg 232.
Perfecti s. Vollkommene.
Peringer, Diep. 175.
Pérouse 245.
Peppus, Fr. 377.
Pfefferkorn, Joh. 22.
Pfeffinger, Deg. 31.
Pfeiffer, Fr. 394.
Pforzheim 8.
Philadelphia 266.
Philipps, Dietr. 368.
— Ubbo 337. 360. 368.
Pickarden 16. 58 ff. 104. 135. 203 f. 227. 259. 377 f. Vgl. Begharden.
Piemont 241. 259. 261. 267.
Pietismus 105.
Pietisten als Sektenname 395.
Pilichdorf, Peter 253.
Pirkheimer, W. 28. 45. 58 f. 119. 201. 203. 208. 211. 238. 403 f.
Pius II, Papst 115.
Planckmüller, Georg 207 f. 402.
Platner, Hans 232.
Plauen, Herrn v. 199.
— Heinr. v. 378.
— Nic. de 114.
Plawe s. Plauen.
Plettenberg, W. v. 379.
Podoniptae 107. Vgl. Fußwaschung.
Polen 114.
Polentz, G. v. 379 f.
Poliander, Joh. 379.
Pommern 85. 244.
Poor priests, zur Bezeichnung der apostol. Wanderprediger 279.
Prag 115. 201.
Pragela 245.
Predigerbrüder, apostolische, s. Wanderprediger, Apostel, Gottesfreunde.
Preger, Wilh. 30. 83. 113. 115.
Preußen, Herzog Albrecht v. 378. Hochmeister Friedr. v. Sachsen 382. Ordenslaud 10. 380 f.
Prierias 60.
Procop d. Gr. 104.
Propst, Jac. 29. 51.
Prugner, Nic. 385.
Ptolemaeus, Kosmographie des 7.
Pupper, Joh. s. Goch.
Purvey, John 104.
Pythagoras 208.

Q.

Quäker 289. 337 f. 360.

R.

Rache, Verbot der 94 f. 347 f. 365.
Rachelose Christen als Parteiname unter den Taufgesinnten 348.
Ramus, P. 392.
Rathschläge, Evangelische, s. Evangelische.
Rationalisten 395.
Rechtfertigung, Lehre von der 127. 147 f. 159. 191.
Reck, Herrn v. d. 383.
Rederykkamern 374 f.
Redlich, O. R. 182.
Reformirte Kirche 5. 358. 392.
Regel, Georg 322.
Regensburg 114. 319. 327.
Regiomontan, Joh. 28. 404.
Reinhard, M. 202. 227.
Reinigung als Bezeichnung des ersten Grades menschl. Vollkommenheit in der Mystik 64.
Reiser, Friedr. 199.
Rem, Andr. 322.
Reuchlin, Joh. 6 ff. 22 ff. 27. 41. 321.
Reutlingen 12 f.
Rhegius, Urb. 227. 313. 383.
Rhenanus, Beat. 391.
Richter, Arwed 381.
Riedeselsche Chronik 112.
Ries, Hans de 264. 342.
Rinck, M. 328.
Ritschl, A. 82. 119. 162. 164. 268. 352.
Ritterorden 377 ff. Vgl. Deutscher Orden, Johanniter.
Roehrich, T. W. 225. 391.
Roh, Joh. 205.
Rohrbacher, Abbé 161.
Rom 19. 29. 65.
Rooses, Max 375.
Rose als Symbol einer „heimlichen Gemeinde“ 389.
Rosenkreuzer 385. 389. 393. 395.
Rostock 202 f. 376. 378. 383.
Roth, Fr. 179. 195. 310.
Rubianus, Crot. 23.
Ruchrat, Joh. 25. s. Wesel.
Ruffach 14.
Rutze, Nic. 203.
Ržiha, F. v. 207.

S.

Sabatos, sabots s. Sandalen.
Sabbatarier als Sektenname 247.
Sachsen 9 f. 17 ff. 31. 57. 80. 114. 121 f. 128. 133. 182. 229. 381 f. 399.
Sachs, Hans 181. 183 ff. 188. 227 f. 232. 322. 382.
Salat, Joh. 327.
Salminger, Sigm. 325. 394.
Salzburg 1. 51. 169 f. 399.
Samland 379.
Sandalen als Tracht der apostol. Wanderprediger 289 f. 293. 384.
Sandvoß, Fr. 225.
Sattler, Mich. 306. 346 ff.
Savonarola, H. 2. 16. 29 f. 58. 119.
Savoyen 242. 384.
Sayn, Graf H. v. 112. 378.
Schäufelein, H. 13.
Schedel, Hartm. 264.
Scheffer, de Hoop 265.
Schenk zu Schweinsberg 25.
Scheppach, Pet. 325.
Scheurl, Christ. 19. 21. 29 ff. 42 f. 52. 57. 60. 80. 177. 179. 211.
Schiemer, Leonh. 227. 325. 356.
Schlaffer, Hans 226. 325. 356.
Schleiermacher, Fr. E. D. 352.
Schleitheim 325.
Schlüsselburg 342.
Schmidt, C. 66. 327.
— G. L. 160.
Scholastik 72. 139. 143. 157. 183. 224.
Schönchen, L. 207 f. 401.
Schönsperger, H. 322.
Schorant, Wolfg. 243.
Schreier, Seb. 28.
Schretinger, Joh. 207.
Schule als Name einer kirchlichen Sondergemeinde 242. Sch. = Ketzerschule 243. 281. 296 f. — Vgl. Ketzerschule.

Schultheiß, Fr. 182. 232.
Schwabacher Artikel 141.
Schwaben 114.
Schwarzenberg, Joh. v. 182.
Schwaz 322.
Schweiz 114. 241. 261. 309 f.
Schweizer Brüder 255 f. 286. 299 ff. 361.
Schwenkfeld, Casp. v. 143. 360. 393 f.
Schwenkfelder 388.
Schwertfeger, H. 227.
Schwestrionen als Sektenname 291.
Schwören, Verbot des 93. 217. Vgl. Eid.
Schyn, Herm. 266. 342.
Scriptoris, Paul 6 f. 13 f. 18. 25. 32. 393.
Sebiville, P. 262.
Sehofer, Ars. 208.
Seeker als Sektenname 338.
Seidensticker, Osw. 291.
Sektennamen, zur Gesch. der 85. 105. 282.
Sendung (missio), Begriff der 251 ff. — Vgl. Amtsgewalt, Handauflegung.
Sepp, Chr. 370. 391.
Servet, Mich. 376.
Seyßel, Claud. 259.
Sickingen, Frz. v. 23.
Sieben Stufen 212 f.
— Tugenden 213.
Siegen 375.
Silvius, Aen. 114.
Sklaverei 96. 311 ff.
Smissen, J. van der 268.
Smyth, John 265.
Socii als Bezeichnung der ersten Stufe der Brüder 279. — Vgl. Liebhaber der Wahrheit.
Societas literaria 209. Vgl. Sodalitas.
Sodalitas literaria 24. 28. 32.
— Staupitiana 44. 177. 211.
Sodalitia 387.
Sodalitäten gelehrte 24 ff. 374. 388 f.
Solothurn, Nic. de 114.
Spalatin, G. 15. 31. 61. 76 f. 127. 133. 175. 180. 203. 399.
Spangenberg, Joh. 19.
Spät, Joh. 207.
Spättaufe als altchristl. Einrichtung 304. 390. — Bei den sog. Waldensern 118. 339. Desgl. bei den Brüdern in Böhmen 118. 204. — Desgl. bei den Brüdern in der Schweiz 240. — Vgl. Taufe.
Spener, J. J. 105.
Spengler, Laz. 45. 176. 178 f. 194 f. 208. 229 ff.
Speratus, Paul 204. 379.
Spirituales als Sektenname der Brüder 106. 242. 247. 249. 262. 377.
Spiritualismus 76. 211.
Spirituöser 246. 287.
Springer, Jac. 120.
Stabius, Joh. 27. 32.
Stäbler als Sektenname 107. 280. 283.
Staffeln des h. Geistes 212. — Vgl. Stufen und Grade.
Staupitzianer, Partei der 4. 19. 22 ff. 43 ff. 50 ff. 152. 167. 177 f. 180. 194. 201. 321 f. 380 f.
Stein, Herrn v. 209.
Steinhäuser als Bezeichnung der Kirchen 250.
Steinmetzen, Gilden der 26 f. 317 ff. 375.
Steitz, G. 303.
Stephan, Bischof der Waldenser 253. 324.
Sterne, leuchtende, als symb. Bezeichnung der Gottesfreunde 337.
Steyer 27. 207. 325.
Steyner, H. 322.
Stöffler, Joh. 7. 25. 32.
Storch, Nic. 128. 272. 275.
Stotzingen bei Ulm 209. 402.
Straßburg 113. 117. 225. 238. 246. 313. 322. 356.
Strauch, Phil. 30.
Stübner, Marc. 128. 272.
Stufen und Grade in der deutschen Mystik 63 ff. — Bei Denck 212 ff. 328 ff. — Drei Stufen des Gesetzes 368. — Vgl. Grade.
Stülzen, A. auf der 256.
Summenhart, Conr. 6.
Suso, Joh. 12.
Symbolik 213. 337.

Symbolum apostol. s. Apostolisches Glaubensbekenntniß.
Synagogen = Ketzerschulen 246.

T.

Taboriten 83. 91. 104. 107. 114 f. 117 f.
Takken, Alh. 101.
Taufe, Form ders. in den altchristl. Gemeinden 88. 277. — Desgl. bei den Waldensern 118. 267. Kampf um die T. im 16. Jahrh. 362 f. — Vgl. Kindertaufe, Spättaufe.
Täufer als neuer Sektenname für eine alte Partei 258 ff. — Täufer und Wiedertäufer 301 f. — „Freie Täufer" 282. 354 ff. 373. 388. „Gemeine (d. h. gemäßigte) Täufer" 282. 323 ff. — Kennzeichen der Täufer-Gem. im 17. Jahrh. 371.
Taufgesinnte, zur Geschichte des Namens 372. — Gemäßigte und entschiedene T. 369 ff.
Taufsymbole 99.
Tauler, Joh. 12. 15. 30. 39. 63. 76 f. 79 f. 132. 210.
Tempel, Name des T. als symbol. Bezeichnung der Gemeinde 337.
Tepler Bibel 115. 202. Vgl. Codex Teplensis und Bibelübersetzung.
Tertullian 304.
Tetzel, Joh. 59.
Teufenbach, Bonif. 387.
Thausing, M. 30.
Theologie, deutsche (Traktat) 12. 63 f. 77. 81. 132. 278. 378. 393 f.
Theosophen 374. 389.
Tisserands als Sektenname 89.
Todesstrafe, Verbot ders. 96. 217. 293. 365.
Toleranz s. Gewissensfreiheit.
Tollin, H. 386.
Torgau 20. 31.
Toulouse 295.
Trient, Concil zu 171.
Trinität, Begriff ders. 141. Vgl. Unitarier, Dreieinigkeit.
Trinité, Graf de la 245.
Tschackert, P. 380.
Tubalkain 208.
Tübingen 6 ff. 12 f.
Tucher, Familie 29. 199.
— Ant. 31. 45. 52. 177. 194. 203. 211.
— Mart. 45.
— Sixtus 28 f.
Turin 259.
Tyrol 246. 322.

U.

Ulimann s. Schorant.
Ulm 322.
Ullmann, K. 4. 14. 25.
Ulscenius, Fel. 128.
Ulsenkus, Dietr. 28.
Ungarn 114.
Unitarier, waren die Täufer U.? 343 ff.
Urgemeinde, christliche 251.
Ursberger Chronik 252. 298.
Utraquisten 124.

V.

Vadian 327 f.
Valcluson 245.
Vaterunser, Gebet 100 f.
Vater, als Name der Apostel 337.
Vaugris, Jean 261 f.
Velsius, Just. 391.
Venetus, Gabr. 168.
Vereinigung, als Bezeichnung des dritten Grades der Vollkommenheit 64.
Vermögensgemeinschaft 285 f. 299. 305. 333.
Versöhnung, Lehre v. d. 344 f.
Vielfeld, Jac. 391.
Vielhaber 244.
Vinci, Leonardo da, 26.
Vogel, Wolfg. 228.
Vogelmann, Wolfg. 208.
Vogler, Georg 382.
Vogt, W. 120.
Voigt, Joh. 381.
Vollkommenere, als dritter Grad des christl. Lebens 64. 95. 213 ff. 277. 282. 329. 368.
Volz, Paul 391.

W.

Waldhauser, Th. 325.
Waldshut 313. 326 f.
Waldenser ist ein Sekten-Name 106. 115. 260. — Allg. Bedeutung in der Gesch. der christlichen Kirche 82 ff. — W. und Franziskaner 295 ff. — Luthers Urtheil über sie 127. — W. und Mennoniten 267. — Alter und Ursprung der W. 106 ff. — Gab es W. vor Waldus 111. — W. u. Katharer 106. — Wald. u. Täufer 249 f. — Bildeten die W. eine Kirche od. Bruderschaft? 84 f. — Eigentliche Lehre und verbreitete Meinungen unter den W. 92. — Besitzen Geheimlehren 89.
Waldus, Petr. 108 f. 260. 262. 289.
Wanderprediger, apostolische, ihre Rechte und Pflichten 333 ff. — Vgl. Apostel.
Wasmod, Joh. 107. 291.
Waterländer Taufgesinnte 264. 348.
Wattenbach, W. 85. 89. 96. 100 f. 244. 253.
Weber, Gilden der 127 ff. 317 ff. 230.
Wehrlosigkeit, Grundsatz der 346 ff. 366. — Vgl. Nothwehr.
Weigel, Val. 392. 394 f.
Weiß, B. 92.
— M. 205.
— W. 115.
Werner, Joh. 28.
Wesel, Joh. v. 25. 58.
Wessel, Joh. 210.
Westerburg, Gerh. 360. 380. 386.
Wettiner, Haus der W. 9 f. 31. 382.
Weyer, Joh. 392.
Wiclif, Joh. 82. 90. 103. 120. 122 f. 135. 210. 279 f.
Wiclefiten 16. 104. 115. 377 f.
Wickner, C. 177.
Wiedertaufe s. Spättaufe.
Wiedertäufer, zur Geschichte des Sektennamens 118. 249. 305. — Ihre Verwandtschaft m. dem Mönchthum 268 f. 284. — Vgl. Waldenser, Taufgesinnte, Täufer.
Wiedervergeltung s. Gelassenheit.
Wien 8. 27. 376.
Willensfreiheit 141. 153 f. 175. 219.
Winkeler als Sektenname der Waldenser 83. 107.
Wittenberg 17. 19. 21 f. 29. 51. 78. 114. 128. 169. 174. 181 ff. 190. 205. 209. 243.
Wohlgemuth, M. 117.
Worms, 25 f. 122. 131. 238. 326.
Wörth 175. 383.
Wrampelmeyer 17. 147. 179.
Wüllen, Herrn v. 383.
Würtemberg 6.
Wyttenbach, Th. 7.

Y.

York 376.

Z.

Zack, Joh. 123.
Zezschwitz, G. v. 92. 214.
Ziegler, Clem. 225.
— Jac. 259.
Zofingen 86. 273.
Zollikon 261.
Zunehmende Menschen 64. 95. 329. Vgl. Grade, Stufen.
Zünfte 27. 281 f. 316 f. 374 ff. Vgl. Gilden, Handwerker, Werkleute, Bruderschaften.
Zunftstuben der Weber 230.
— der Steinmetzen 375.
Zürich 209. 238. 243 f. 286 f. 299. 324 ff. 361. 376.
Zütphen, Heinr. v. 51.
Zwickauer Tuchmacher 127 ff.
— Propheten 270 ff.
Zwingli 2 ff. 141. 166. 181. 242. 249. 268 ff. 275. 305. 326.

Von demselben Verfasser sind früher bei S. Hirzel in Leipzig erschienen:

Ein Apostel der Wiedertäufer.

gr. 8. Preis: ℳ 3. 60.

Die Gegenreformation in Westfalen und am Niederrhein.

Actenstücke und Erläuterungen.

Erster Theil (1555—1585). Royal-Octav. Preis: ℳ 14. —.
Zweiter Theil (1585—1609). Royal-Octav. Preis: ℳ 16. —.
A. u. d. T.: Publicationen aus den K. Preuß. Staatsarchiven 9. und 33. Band.

Die Reformation und die älteren Reformparteien.

In ihrem Zusammenhange dargestellt.
gr. 8. Preis: ℳ 6. —.

Die Waldenser und die Deutschen Bibelübersetzungen.

Nebst Beiträgen zur Geschichte der Reformation.
gr. 8. Preis: ℳ 2. 80.

Verlag von E. S. Mittler & Sohn in Berlin.

Zur Geschichte
der
Altevangelischen Gemeinden.

Vortrag,

gehalten zu Berlin am 20. April 1887

von

Dr. Ludwig Keller,
Königl. Staatsarchivar.

3 1/8 Bogen 8. 75 Pfg.

Bei Abnahme von 50 Exemplaren je 60 Pfg.,
von 100 Exemplaren je 50 Pfg.

Leipzig. Druck von Grimme & Trömel.

BR 350 .S7 K3
Johann von Staupitz und die An
Stanford University Libraries
3 6105 041 236 394

BR
350
S7K3

Stanford University Libraries
Stanford, California

Return this book on or before date due.

JUN 1 5 1971